

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Bakalářská práce

Štěpánka Burešová

Vliv migrace na společenství Badagů

The impact of migration on the Badaga community

Praha 2009

vedoucí práce: Ing. Mgr. Soňa Bendíková

## Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala zejména Kamilu Zvelebilovi, jehož knihy o Nílgirách mi byly prvotní inspirací a motivací k cestě do Indie a k pobytu v Nílgirách. Rovněž děkuji všem přátelům z řad Badagů, kteří mi umožnili pobyt v Nílgirách a ochotně mi pomáhali během pobytu v terénu. Dále děkuji za cenné rady, připomínky, návrhy a povzbuzení vedoucí práce Soně Bendíkové. V neposlední řadě děkuji mým rodičům, kteří mi byli nedocenitelnou materiální i duševní oporou při cestách do Indie i v průběhu vypracovávání bakalářské práce.

*„Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou/diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“*

*V Praze dne                      2009*

## Anotace

Bakalářská práce s názvem „Vliv migrace na společenství Badagů“ sleduje fenomén migrace u společenství Badagů, kteří pocházejí z oblasti Nílگیر v jihoindickém státě Tamilnádu. V současnosti dochází k odchodu mnohých Badagů do měst či zahraničí za lepší pracovní příležitostí. Tento typ migrace ovlivňuje život všech členů společenství.

V práci je nejprve představena oblast Nílگیر a tamější obyvatelé, s důrazem na společenství Badagů. Následně jsou nastíněna teoretická sociologická a antropologická východiska pro studium migrací a jevů, které s nimi souvisejí (industrializace a urbanizace, globalizace, problém identity a kulturní změny). Tyto jevy jsou dány do souvislosti s historickým vývojem Nílگیر a proměnou života Badagů. V závěru práce jsou předestřena možná témata budoucího etnografického terénního výzkumu zaměřeného na migraci a její vliv na materiální kulturu Badagů.

## Klíčová slova

Badagové, Nílگیری (Modré hory), migrace, industrializace, urbanizace, globalizace, identita, kulturní změna

## Anotation

The main topic of the bachelor thesis entitled „The Impact of Migration on the Badaga community“ is the phenomenon of migration among the Badagas, a community from the Nilgiris district in Tamilnadu in South India. In past few decades there are many Badagas moving to cities or abroad in search of better job opportunities. This type of migration influences the way of life of all the members of the community.

The Nilgiris and its inhabitants, especially the Badagas, are introduced at the beginning of the thesis. This brief description is followed by a summary of the theoretical sociological and anthropological bases for the studies of migration and several phenomena related to it (industrialization and urbanization, globalization, identity and culture change). Those phenomena are related to the development of the Nilgiris district and the change of the way of life of the Badagas. At the close a few concepts for the future ethnographical fieldwork, focused on migration and its impact on the material culture of the Badagas, are brought out.

## Key words

The Badagas, the Nilgiris, migration, industrialization, urbanization, globalization, identity, culture change

# OBSAH

<b>1</b>	<b>OBLAST NÍLGIR .....</b>	<b>8</b>
1.1	PŘÍRODNÍ PROSTŘEDÍ NÍLGIR .....	8
1.2	HISTORICKÝ VÝVOJ NÍLGIR .....	10
1.3	PŮVODNÍ OBYVATELÉ NÍLGIR .....	12
1.3.1	<i>Kmenová společenství centrální skupiny .....</i>	<i>14</i>
1.3.2	<i>Společenství Badagů .....</i>	<i>17</i>
<b>2</b>	<b>MIGRACE .....</b>	<b>30</b>
2.1	TEORETICKÁ VÝCHODISKA PRO STUDIUM MIGRACÍ .....	30
2.2	MIGRAČNÍ PROCESY SPJATÉ S INDIÍ .....	32
2.3	MIGRACE BADAGŮ .....	34
2.3.1	<i>Migrace Badagů do 20. století .....</i>	<i>34</i>
2.3.2	<i>Migrace Badagů v průběhu 20. století .....</i>	<i>36</i>
2.4	JEVY SOUVISEJÍCÍ S MIGRACÍ .....	39
2.4.1	<i>Industrializace a urbanizace .....</i>	<i>39</i>
2.4.1	<i>Modernizace .....</i>	<i>41</i>
2.4.2	<i>Globalizace .....</i>	<i>44</i>
2.4.3	<i>Identita, etnicita a multikulturalismus .....</i>	<i>45</i>
<b>3</b>	<b>ZÁVĚR A VÝCHODISKA PRO BUDOUCÍ VÝZKUM .....</b>	<b>50</b>
<b>4</b>	<b>PŘÍLOHY .....</b>	<b>54</b>
<b>5</b>	<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY .....</b>	<b>66</b>

# ÚVOD

Pro bakalářskou práci jsem zvolila téma vlivu migrace na společenství Badagů v Nílگیرách, a to z několika důvodů. Především využívám svých zkušeností s opakovaným pobytem ve vesnici Badagů a do budoucna bych se ráda věnovala návratnému výzkumu v oblasti Nílگیر, které již dlouhou dobu procházejí proměnami ekologického, ekonomického, sociálního i kulturního prostředí. Právě na těchto změnách se do nemalé míry podílí migrace obyvatel („z“ i „do“ hor). S ohledem na celosvětové migrační trendy v současnosti (pracovní migrace, uprchlíci apod.) shledávám toto téma nanejvýš aktuální. V indickém kontextu je oblast Nílگیر v mnohém specifická, což bylo jistě lákadlem pro vědce z různých oborů, a proto dnes není nouze o materiály literární či obrazové, které jsou základem pro mnohá teoretická východiska možného výzkumu.

Mezi nejvýznamnější badatele o Nílگیرách patří Murray Barnson Emeneau (práce věnované převážně Todům a Kótům), Kamil Zvelebil (práce zejména o kmeni Irulů a systému kmenové výměny statků a služeb), Paul Hockings (zejména práce o Badagách a historickém vývoji oblasti Nílگیر), Frank Heidemann (práce o repatriotech ze Šrí Lanky a Badagách), Anthony R. Walker (výzkumy u Todů), Dieter B. Kapp (práce o Kurumbech) či Christiane Pilot-Raichoor (lingvistické práce o jazyku Badagů a Kurumbů).

Bakalářskou práci pojmám spíše jako teoretickou přípravu pro budoucí práci v terénu (jež by metodologicky čerpala z kulturní a sociální antropologie, které jsem se věnovala během studia bakalářského programu Studium humanitní vzdělanosti na Fakultě humanitních studií UK v Praze). Nesnažím se o jasné stanovení hypotézy a její ověření, jelikož považuji za danost, že migrace ovlivňuje život společenství Badagů více či méně ve všech jeho rovinách. Snažím se spíše dopracovat k zaměření se na jeden konkrétní jev související s migrací, který shledávám vhodný pro budoucí výzkum, a sice vliv migrace na materiální kulturu Badagů žijících ve vybraných vesnicích poblíž města Kótagiri v Nílگیرách. Jelikož práci od začátku stavím jako teoretickou, nerozvádím blíže metodologické údaje o dosavadní práci v terénu, neuvádím ani tabulky informátorů a nezmiňuji problémy, s nimiž jsem se během procesu sžívání se s odlišnou kulturou potýkala. Metodologicky bych v budoucnu propracovala více práci magisterskou, v níž je též záhodno klást větší důraz na vlastní úsudky a zjištění.

Cílem této práce je nejprve stručně představit na základě prostudované literatury oblast Nílگیر a společenství Badagů (kap. 2). Dále nastínit teoretická východiska pro studium migračních procesů a jevů, které s migracemi souvisejí. V této části vycházím ponejvíce z literatury dostupné v českém jazyce. Tyto teoretické informace se snažím dát do souvislosti s daty získanými při pobytu v Nílگیرách, zejména se zaměřuji na migraci Badagů (kap. 3). Následně se snažím načrtnout možnosti pro budoucí výzkum související s problematikou migrace Badagů (kap. 4).

Během psaní jsem se přesto musela vyrovnat s několika obtížemi. První a nejpodstatnější je přepis badagských (potažmo drávidských a indických) slov do češtiny. Snažila jsem se o co nejdůslednější dodržení jednotného přepisu, ač některá slova mohou být předmětem sporů (například zda je vhodnější přepis Maisúr či Majsúr). Vycházím ponejvíce z přepisů, jež v literatuře věnované Nílگیرám používá Zvelebil. V případě Nílگیر vycházím z faktu, že se jedná o pohoří, nikoli samostatný vrchol, proto volím množné číslo. Vzhledem k užívání termínu „hory“ v češtině skloňuji též Nílگیری podle vzoru ženského.

Považuji rovněž za vhodné uvést bližší časové údaje o mém pobytu v Nílگیرách. Celkem jsem tuto oblast navštívila v posledních letech třikrát. Poprvé jsem v roce 2005 strávila celkem přibližně čtyři měsíce v badagské vesnici Džakkanáre<sup>1</sup>. Několik dní jsem též bydlela u křesťanských Badagů ve městě Úty, kde jsem využívala zdrojů tamější knihovny a za doprovodu informátorů navštívila několik vesnic v okolí. Ve městě Čennaj jsem pobývala přibližně měsíc u příbuzných rodiny, u níž jsem pobývala v Džakkanáre. Podruhé jsem Nílگیری navštívila krátce v červenci a v srpnu 2007, přičemž jsem pobývala ve vesnicích Džakkanáre a Kečigatty. Během poslední návštěvy Nílگیر v lednu 2009, jejímž hlavním cílem byl badagský svátek Hette habba, jsem pobývala střídavě ve vesnicích Džakkanáre, Kečigatty a Kérbata v okolí města Kótagiri. V Čennaj vždy pobývám v rodinách Badagů.

---

<sup>1</sup> Pro lepší představu uvádím přesná data pobytu v roce 2005: od 17. 1. do 1. 2., od 14. 2. do 14. 3., od 18. 4. do 4. 6., 11. 7. do 31. 7.

# 1 OBLAST NÍLGIR

## 1.1 Přírodní prostředí Nilgiri

Slovo Nilgiri<sup>2</sup> je složeninou dvou sanskrtských slov *níla* neboli modrý a *giri* čili hora. První záznamy, kde se výraz Nilgiri objevuje, jsou nápisy v kannadském jazyce z roku 1117<sup>3</sup>, kdy do Nilgiri podnikl na žádost krále Višnuvardhany z dynastie Hójašálů válečnou výpravu generál Punisa Dandájaka (Zvelebil, 2002, str. 17).

Tento název dali „Modrým horám“ pravděpodobně obyvatelé nížin, nejspíše proto, že se nad horami tvořivá namodralý opar, nebo v souvislosti s vřesovitou rostlinou *Strobilanthes Kunthiana*, zvanou *kurindži*, která přibližně jednou za několik let zabarví svými modrofialovými květy nezalesněná místa severních a východních svahů Nilgiri.

Oblast Nilgiri se rozkládá na území tří jihoindických států, Tamilnádu, Kéraly a Karnátaky v místech, kde se spojují pohoří Západní a Východní Ghát. Geograficky je omezena 11° 10' až 11° 30' severní zeměpisné šířky a 76° 25' až 77° 00' východní zeměpisné délky. Přibližná rozloha pohoří je 2400 km<sup>2</sup>, z čehož asi 40 % území leží v nadmořské výšce nad 1800 m. Při pohledu z okolních nížin se hory jeví jako „nedobytná pevnost“ (Hockings, 1989, str. 23). Jak uvádí Zvelebil:

*„Je vhodné rozeznávat mezi oblastí Nilgiri (pojem širší) a nilgirskou náhorní plošinou (pojem užší). Nilgirská oblast je větší co do rozlohy než administrativní distrikt Nilgiri (součást jihoindického státu Tamilnád), a nilgirské plató je jeho centrem – vlastní Modré hory.“* (Zvelebil, 2002, str. 17)

Nejvyšší horou Nilgiri a druhou nejvyšší horou poloostrovní Indie<sup>4</sup> je Dodabetta, tyčící se do výšky 2636 m nad hladinou moře. Mezi další významné vrcholy patří Kolaribetta – 2628 m, Mukúrti – 2554 m, Nótíšy – 2530 m či Rangabottu – 1786 m. V oblasti též pramení nebo jí protéká několik řek, z nichž stojí za zmínku Bhavaní, Mojáru, Kaveri, Pajkára či Mullijáru.

---

<sup>2</sup> V literatuře jsou Modré hory zmiňovány v několika prepisech: Neilgherry, Neilgherries, Nilagiris, Nilguerries, Neelagharri, Neilgherry, Nilgerry, Nilgiris.

<sup>3</sup> U letopočtů, které dále v práci uvádím, budu pokládat za samozřejmé, že se na časové ose nacházejí po přelomu letopočtu.

<sup>4</sup> Nejvyšší hora Anaimudi, měřící 2 695 m, se nachází na území státu Kérala v Kardamonských horách, které jsou součástí Západního Ghátu.



Přírodní útvary hrají coby součásti mýtů důležitou úlohu v náboženském a společenském životě původních<sup>5</sup> obyvatel Nílgir.

Roku 1986 byly Nílgiři ustaveny za první biosferickou rezervaci UNESCO v Indii. *The Nilgiri Biosphere Reserve* zahrnuje oblast o rozloze 5670 km<sup>2</sup> na území Západního Ghátu, jež se vyznačuje jednak obrovskou biodiverzitou, jelikož z doposud objevených 3700 druhů rostlin a 684 druhů obratlovců je 156 endemitů, a jednak diverzitou kulturní a sociální, protože na tomto území žije více jak 30 různých kmenových společenství. V roce 1940 byla v oblasti Gúdálúru zřízena přírodní rezervace *Mudumalai Wildlife Sanctuary*. Od devadesátých let 20. století se na ochraně životního prostředí a rozvoje života kmenových společenství podílí organizace *Keystone*.

Deset hlavních ekotypů v Nílgirách je možné roztrždit do 4 základních vegetačních typů (Hockings, 1989, str. 52):

1. suché opadavé lesy a křoviny do nadmořské výšky 1100 m
2. vlhké stále zelené lesy na úpatích hor a v polohách do nadmořské výšky 1800 m
3. stále zelené lesy zvané *šóla* (anglicky *shola*) v nadmořských výškách 1800 – 2000 m<sup>6</sup>
4. savany a pastviny položené v nejvyšších nadmořských výškách nad 2000 m

Život obyvatel Nílgir byl a je ovlivňován specifickými klimatickými podmínkami. „Roční období“ jsou určována vlivy severovýchodního monzunu v prosinci až březnu, jihozápadního monzunu v červnu až září a dvěma přechodnými obdobími. Z hospodářského hlediska bylo od poloviny 19. století pro komunity usazené ve vyšších polohách ve východní části hor důležité období dubna a května, nazývané „tea season“, jelikož vrcholí sklizeň čajových lístků. Dnes je toto období významné i pro turistický ruch, kdy se lidé z celé Indie přesouvají z horky sužovaných nížin do chladnějších Nílgir. V období jihozápadního monzunu, kdy jsou oblasti na západě pod mohutnými přívaly deště, v minulosti kmen Todů stěhoval svá stáda do sušších oblastí na východě, což se v rámci výměnného systému statků a služeb tehdy odrazilo v životě i ostatních kmenů a společenství. Tradiční zemědělské využívání půdy Badagy a Kóty narušil zákaz extenzivního stěhovavého zemědělství

---

<sup>5</sup> Původními obyvateli Nílgir míním příslušníky kmenů a společenství, kteří oblast obývali již před příchodem Evropanů v 17. století.

<sup>6</sup> Název pro tento typ lesa, který se vyznačuje trvale nízkou teplotou mezi 10 – 15 °C, pochází z badagštiny. Většina vesnic Badagů se nachází právě v těchto nadmořských výškách. Badagové též tradičně rozlišovali čtyři typy šóly. (Venugopal, 2006, str. 27)

vydaný britskou vládou v roce 1863 i zavedení nových druhů hospodářských plodin a stromů.<sup>7</sup> V posledních několika letech se rozvíjí pěstování květin pro export (především karafiátů) ve sklenících.

V současnosti se klimatické podmínky v Nílgirách, tak jako na území celého indického subkontinentu, proměňují.

## **1.2 Historický vývoj Nílgir**

Z archeologických nálezů popela na pohřebištích lze usuzovat na přítomnost lidských společenství v oblasti Nílgir již v době neolitu. Oblast Gúdálúru na severozápadě byla v prvních staletích po přelomu letopočtu nejspíše součástí známé jihoindické říše Čérů. Z období mezi léty 100 – 1100 pocházejí nejstarší archeologicky doložená cele zachovaná pohřebiště. Doloženy a dochovány jsou dolmeny s malbami a vytesanými výjevy zvířat a lidských postav pocházející z období kolem roku 1200 (Hockings, 1989, str. 131).

První písemné záznamy nacházíme ve výše zmíněném nápisu generála Punisy Dandanájaky, pořízeném během vojenské výpravy do Nílgir v roce 1117, která byla iniciována králem Višnuvardhanou<sup>8</sup> (1108–1152) z dynastie Hójašálů. Je na něm mimo jiné uvedeno, že „vydělil Tody“.

V 16. století oblast spravovali vládci z Vidžajanagaru, které však roku 1565 vystřídali muslimští vládci z Dakšinu, když severním oblastem Indie vládl mughalský císař Akbar. Z roku 1602 pochází první ucelenější písemná zpráva o Nílgirách, o kmeni Todů a Badagách, kterou pořídil italský jezuita Giacomo Finicio, vyslaný katolíky z Malabáru do hor hledat „zapomenuté“ společenství křesťanů syrského ritu (Zvelebil, 2002, str. 36). O čtyřicet let později přešla oblast Nílgir pod správu sultánů z Majsúru. Sultán Haidar Alí a jeho syn Típú si byli vědomi strategického významu Nílgir a vystavěli v oblasti několik obranných pevností. Po porážce Típú sultána roku 1799<sup>9</sup> v bitvě s Brity u Šrírangapattamu však přešla správa Nílgir pod britskou Východoindickou společnost.

Od roku 1799 byly Nílgiři jakožto pohraniční území významné z hlediska vojenského i hospodářského spravovány Brity z tehdejšího Madrásu (dnes Čennaje). Příznivé horské klima bylo též jedním z důvodů, proč se v Nílgirách začali usazovat mnozí britští úředníci a vojáci. Ti se přičinili na

---

<sup>7</sup> Dodnes se z těchto plodin pěstuje ze zeleniny například zelí, mrkev, brambory, květák, hlávkový salát, špenát, ředkev, naproti tomu ovoce, jako například jablka, hrušky, nektarinky, broskve, švestky, citrony či pomeranče, je dnes pěstováno v důsledku rozšiřování čajovníkových plantáží mnohem méně. Ze stromů se jedná o akácie, eukalyptus, v polovině 20. století pak přibýly různé druhy jehličnanů.

<sup>8</sup> Král Višnuvardhana konvertoval k višnuismu, zatímco na území dnešního státu Karnátaka byl v té době hojně rozšířen džinismus.

<sup>9</sup> Tato bitva spadala do období čtyř anglo-majsúrských válek, které probíhaly v letech 1767–1799.

vybudování tamější infrastruktury a rozličných hospodářských i vzdělávacích institucí. William Keys byl první Brit, který podal roku 1812 zprávu o Nílghirské náhorní plošině. Roku 1818 se do chladné horské oblasti poprvé vydal kolektor<sup>10</sup> John Sullivan, který si postavil sídlo nedaleko vesnice Kótů, zvané Kótagiri, a začal s budováním místní infrastruktury. Roku 1822 odkoupil od Todů rozsáhlé pozemky rozprostírající se kolem jejich osady Patx. Poblíž, na místě zvaném Utakamund, dnes Úty (anglicky Ooty), bylo během jeho působení v Nílghirách vybudováno první horské středisko v Indii. Později, roku 1852, byla nedaleko města Kúnúr postavena britská vojenská základna Wellington. Britové přispěli též k rozvoji tržního obchodování, když od roku 1825 povolili obchodníkům z nížin, zvaným čettijárové, provozovat jednou týdně trh v Úty.<sup>11</sup> Britové také zakládali kávovníkové plantáže (první roku 1838) a čajovníkové plantáže (první roku 1846), což vedlo mimo jiné k imigraci mnoha obyvatel z okolních nížin (často nezaměstnaných a trpících z důvodu přírodní katastrofy či epidemie<sup>12</sup>) coby námezdní pracovní síly<sup>13</sup>.

Roku 1882 byly Nílghiri ustaveny jako samostatný distrikt. Od roku 1937 do Úty přesídlila vždy na šest nejteplejších měsíců v roce vláda Madráské prezidencie. Poté, co v roce 1947 získala Indie nezávislost, přešly Nílghiri roku 1950 pod správu Indické republiky jakožto distrikt s velmi dobře rozvinutou infrastrukturou a pokročilou industrializací. Roku 1967 byla nedaleko Úty zprovozněna továrna *Hindustan Photo Films*, vyrábějící fotografické materiály, která byla po dlouhou dobu hospodářsky nejvýznamnějším závodem poskytujícím práci mnohým obyvatelům Nílghir. Roku 1958 založil v Kótagiri Dr. S. Narasimhan organizaci *Nilgiri Adivasi Welfare Association* (NAWA) podporující kmenová společenství v Nílghirách, zejména v oblasti lékařského zabezpečení, školní výuky a hospodářských aktivit (například svépomocné skupiny).

---

<sup>10</sup> Kolektor (angl. *collector*) je označení pro výběrčího daní na úrovni okresů během britské koloniální správy Indie. Tato funkce byla zavedena v 70. letech 18. století. Výběrčí měli též pravomoc rozhodovat občanské pře (například majetkové spory) u okresních soudů. (Strnad, J. et al., 2003, str. 671 – 672)

<sup>11</sup> Do roku 1825 měly peníze pro původní obyvatele Nílghir spíše obřadní hodnotu, např. Todové využívali při pohřebních rituálech stříbrné rupie britské Východoindické společnosti z konce 18. století. (Hockings, 1980, str. 139) Od roku 1825 jsou však peníze běžně užívaným platidlem.

<sup>12</sup> Masová imigrace z nížin proběhla roku 1877, kdy byla celá jižní Indie postižena hladomorem (Hockings, 1980, str. 185).

<sup>13</sup> Roku 1821 žilo v Nílghirách pouze kmenové obyvatelstvo, zatímco roku 1921 tvořilo již jen čtvrtinu všech obyvatel této oblasti. (Hockings, 1989, str. 363) V současnosti podle údajů Census of India z roku 2001 je kmenové obyvatelstvo v distriktu Nílghiri zastoupeno 3,7 %.

Důležitým obdobím z hlediska hospodářského, sociálního i kulturního byla imigrace tamilských repatriotů ze Šrí Lanky v 70. letech 20. století.<sup>14</sup>

V současnosti je distrikt o rozloze 2549 km<sup>2</sup> s přibližně 763 000 obyvateli (dle údajů v Census of India 2001) rozdělen na šest taluků neboli okresů: Udhamandalam (Útakamund, zkráceně Úty – stejnojmenné město je správním střediskem celého distriktu)<sup>15</sup>, Kótagiri, Kúnúr a Gudalúr, Pandalúr a Kunda (viz Příloha 1). Údaje uvedené v Census of India z roku 2001 o gramotnosti a urbanizaci v distriktu Nílgiři jsou shrnuty v tabulce v Příloze 20.

### 1.3 *Původní obyvatelé Nílgiři*

Výjimečné sociokulturní, klimatické, přírodní a ekonomické podmínky<sup>16</sup> byly od počátku 19. století, kdy do Nílgiři začali pronikat Britové, v centru zájmu badatelů z mnoha vědních disciplín. Zmínka o polyandrii Todů či systému výměnného obchodu mezi kmenovými společenstvími v Nílgiřích je součástí řady publikací z oboru sociální a kulturní antropologie<sup>17</sup>. V současnosti se valná část literatury věnované této oblasti zabývá především proměnami tamějšího způsobu života, zejména změnou socio-ekonomických vazeb původních obyvatel vlivem několikanásobných imigrací probíhajících od 19. století. Rovněž jsou iniciovány snahy o udržení či obnovení ekologické rovnováhy, jež byla narušena přeměnou pastvin a lesních porostů na čajovníkové a kávovníkové plantáže, importem cizokrajných rostlin a v neposlední řadě novými způsoby získávání obživy, industrializací, urbanizací a snahou o zvýšení životního standardu obyvatelstva.

V této podkapitole bych se ráda alespoň stručně zmínila o kmenových společenstvích, která obývala oblast Nílgiři již před příchodem Britů v 19. století. V tomto ohledu si je dovoluji označit za „původní“, ač mnohá, ne-li všechna z nich, se v horské oblasti usazovala v různých fázích historického vývoje. Zaměřím se na **Kurumby**, **Kóty** a **Tody** jakožto nejbližší sousedy Badagů a na samotné **Badagy**, kteří společně obývají oblast Nílgiři s nadmořskou výškou nad 1300 m.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Na základě dvou indo-cejlonských dohod z let 1964 a 1974 se do Indie navrátilo asi 450 000 Tamilů.

<sup>15</sup> Udhamandalam je též konečnou železniční stanicí trati spojující město Méttupalajam s horskými městy Kúnúr a Úty, jejíž výstavba probíhala v letech 1891 až 1908. V květnu 2005 byla trať zapsána na seznam světového památkového dědictví UNESCO.

<sup>16</sup> Zvelebil uvádí jako důležitou vlastnost Nílgiři jejich „mikroareální charakter“. (Zvelebil, 2002, str. 24)

<sup>17</sup> Významní autoři zabývající se oblastí Nílgiři jsou zmíněni v Úvodu.

<sup>18</sup> Irulové, které někteří badatelé mezi nílgiřské kmeny zahrnují, žijí v nižších nadmořských výškách, proto je z již takto stručného výčtu vynechávám. Pro zajímavost, Hockings uvádí, že v nadmořské výšce 1200–1300 m se nenacházejí osady žádných kmenů, ve výšce 1300–1400 m pouze čtyři badagské vesnice, přičemž komár

Nejstarší dostupné popisy těchto kmenů a společenství, na něž pozdější antropologové a etnologové navazují, pocházejí z počátku 19. století od britských úředníků a misionářů. Lze předpokládat, že tyto údaje zachycují způsob života, který nebyl ovlivněn cizími vlivy do takové míry jako ve 20. století. Avšak je třeba brát ohled též na evropocentrismus<sup>19</sup>, s nímž kolonizátoři k domorodému obyvatelstvu přistupovali. Z dostupných materiálů lze uvést například *Castes and Tribes of Southern India* od E. Thurstona a K. Rangachariho, *The Todas and Kotas of the Nilgiri Hills* od E. Thurstona a *The Nilgiris* od W. Francise.

Zvelebil navrhl schematicky zachycené dělení kmenových společenství v Nílgirách na *centrální* a *periferní* skupinu.<sup>20</sup> Centrální skupinu je možno obecně charakterizovat její geografickou, sociální a ekonomickou blízkostí v oblasti náhorní plošiny a přilehlých jižních a východních svahů, zatímco společenství periferní skupiny se nacházejí v oblastech s nižší nadmořskou výškou a jí odpovídajícími vegetačními typy na východě kolem pohoří Biligiri-Rangam a Dimbham, na severu v blízkosti Majsúru a na západě v oblastech Gúdáluru, Vajnádu a Malabáru.

V této souvislosti je zajímavé srovnání s dělením oblasti Nílگیری, které navrhla antropoložka Nurit Bird-Davidová, na regiony Nílگیری (vlastní náhorní plošina, obývaná centrální skupinou) a Vajnád (tedy oblast, která se do jisté míry překrývá se Zvelebilovým vymezením periferní skupiny). V Nílgirách spolu byla kmenová společenství spojena dědičnými vazbami mezi jednotlivými rodinami, které tvořily základ výměnných, rituálních a sociálních vztahů. Navíc byla interakce mezi etniky institucionalizována a každé společenství mělo své vlastní chrámy a obřady. Naproti tomu ve Vajnádu příslušníci jednotlivých společenství své výrobky a služby nesměňovali, ale prodávali, nechávali se najímat na sezónní či námezdní práci, sdíleli chrámy a provozovali společné obřady, během nichž se do jisté míry projevila sociální hierarchie. Bird-Davidová rovněž poukazuje na to, že společenství v Nílgirách byla stereotypně spojována s určitými činnostmi navazujícími na tradiční

---

Anopheles, přenášející malárii, přežívá pouze do výšky 1400 m. Autor na tuto skutečnost poukazuje v souvislosti s vlivem přírodní ochranné bariéry na zdraví obyvatelstva žijícího ve vyšších nadmořských výškách. (Hockings, 1989, str. 369)

<sup>19</sup> Evropocentrismus byl příznačný pro evolucionistickou antropologii ve druhé polovině 19. století. V jeho pojetí byl způsob života jiných etnik a národů hodnocen na základě srovnání s normami a hodnotami evropské kultury. Na tento přístup reagoval koncem 19. století antropolog Franz Boas, který v rámci difuzionistické antropologie rozvinul koncepci kulturního relativismu, podle kterého hodnoty, normy a ideje mají smysl pouze v kontextu té kultury, která je vytvořila. (Soukup, 2000, str. 50)

<sup>20</sup> Do centrální skupiny patří Todové, Kótové, Álu Kurumbové, Pálu Kurumbové, Medugové, Badagové a Irulové. Do periferní skupiny zařadil všechny ostatní skupiny Kurumbů, Panijany, Šólegy, Úrálije, Kasaby.

výměnný obchod, zatímco společenství ve Vajnádu provozovala nezávisle na sobě zemědělské činnosti a sběr, případně lov. (Hockings, 1997, str. 7 – 13)

### 1.3.1 Kmenová společenství centrální skupiny

Nejprve je třeba objasnit několik termínů, které budou v textu použity. Předně jde o problém, jak Tody, Kóty, Kurumby a Badagy vlastně označovat. První popisy těchto společenství pocházejí z let 1812 – 1821 od anglických zeměměřičů, správních úředníků či misionářů. Ti ve svých pracích referovali o „kastách“. Francouzský cestovatel a učenec Louis-Théodore Leschenault de la Tour použil roku 1822 označení „kmeny“ (fr. *tribu*). Z roku 1832 pochází z pera kapitána H. Harknesse, sekretáře Královské asijské společnosti, práce zvaná *Popis jedinečné prapůvodní rasy obývajících vrcholky hor Neilgherry* (zdůraznila Š. B.). Misionáři v průběhu 19. století neváhali psát o „horských kmenech“, „kmenech džungle“, „primitivních kmenech“ či „divokých kmenech“. (Zvelebil, 2002, str. 49)

Po prostudování dostupných materiálů a zvážení terminologie vhodné pro tuto práci jsem se rozhodla referovat o všech skupinách původních obyvatel v Nílگیرách jakožto **kmenových společenstvích**, o Badagách pak jako o **společenstvích**<sup>21</sup>. Do jisté míry tím též reflektuji fakt, že uvedená kmenová společenství jsou v Census of India vedena jakožto soupisné kmeny („scheduled tribes“), zatímco Badagové se řadí k zaostalým třídám („backward class“)<sup>22</sup>.

Mandelbaum uvádí, že všechny skupiny v Nílگیرách („Nilgiri groups“) sdílí jisté společné rysy s drávidskými kastovními společnostmi z nížin – například příbuzenskou terminologií, důraz kladený na rituální čistotu a znečištění, pro něž si však stanovují vlastní pravidla a jež se promítají i do sociální hierarchie. Rovněž poukazuje na podobnost tradičního systému výměnného obchodu zboží a služeb s výměnou *džadžmani* (Hockings, 1989, str. 5), kterou Murphy popisuje následovně:

---

<sup>21</sup> Překlad anglického termínu „community“, který ve svých pracích používá Paul Hockings.

<sup>22</sup> V indické ústavě z roku 1950 (schválené v listopadu 1949) byla jakákoli diskriminace na základě pohlaví a náboženské, rasové, etnické a kastovní příslušnosti postavena mimo zákon. Rovněž bylo zavedeno všeobecné volební právo dospělých (starších 21 let) a byl zrušen kuriální systém, jehož jediným nepřímým pozůstatkem zůstaly kvóty pro příslušníky soupisných kast (nové úřední označení pro „nedotýkatelné“) a soupisných kmenů. (Strnad, J. et al., 2003, str. 827) V roce 1980 přijal indický premiér V. P. Singh návrh, dle kterého kvóta pro sepsané kasty a kmeny činící 22, 5% míst ve státním sektoru měla být rozšířena i na příslušníky „dalších zaostalých tříd“ (angl. *other backward classes*), kam patřilo celkem 3747 kast šúdrů, a to ve výši 27%. (tamtéž, str. 853)

*„Kasty jsou na sobě navzájem závislé ve výměně specializovaných výrobků a služeb, za něž se ve městě platí penězi, zatímco na vesnici se vyměňují prostřednictvím systému jajmani. V zemědělských vesnicích většinou není více než šest až dvanáct kast a každá z nich se věnuje činnosti nezbytné pro přežití obce. Platba za zboží a služby se provádí systémem reciprocity, kdy lidé vykonávají za farmáře po celý rok jeho práci, za což v době sklizně dostanou tradičně vyměřené množství obilí. Stejně tak si služby mohou vyměňovat tesař a holič, aniž by si předávali peníze; všichni obyvatelé vesnice jsou spojeni tradičními povinnostmi a právy. Systém jajmani tak pomáhá stvrzovat základní rozštěpení indické společnosti a udržovat klid a mír v rámci úzce vymezeného života vesnice.“* (Murphy, 2001, str. 164).<sup>23</sup>

Mezi obecné charakteristiky všech těchto společenství patří **vlastní nepsané jazyky**. Každý z těchto jazyků se mnohdy dialektově liší vesnici od vesnice. K jejich zapisování je možné použít abecedy jihoindických drávidských jazyků či latinku doplněnou speciálními znaky. Proto není vhodné označovat tyto kmeny a společenství za preliterární čili jednoduché společnosti nedisponující písmem, které jsou tradičním předmětem výzkumů sociální a kulturní antropologie. Kromě toho se vlivem rostoucí gramotnosti většina příslušníků těchto společenství stává bilingvní či trilingvní – vedle vlastního jazyka hovoří i píše tamilsky, mnozí i anglicky.

Dalším společným rysem je **endogamie** na úrovni celého společenství. Sňatek mimo společenství vede často buď k úplné ostrakizaci, nebo zavdává ke konfliktům na náboženské i sociální rovině<sup>24</sup>.

Specifikem soužití původních obyvatel Nilgír byla též výměna statků a služeb, která probíhala mezi kmenovými společenstvími a Badagy prakticky do 30. let 20. století. Hlavními směnnými artikly Todů bylo mléko a mléčné výrobky, Badagové vyměňovali obilí, zeleninu a působili jako zprostředkovatelé výměny s lidmi z nížin, Kótové se specializovali na řemeslné výrobky a hudební produkci, Kurumbové a částečně i Irulové poskytovali ostatním společenstvím lesní produkty (med, dříví) a byli obávanými čaroději i uznávanými léčiteli<sup>25</sup>. Dané „specializace“ se projevovaly i ve

---

<sup>23</sup> V českém překladu je uváděno slovo jajmani v chybném přepisu z angličtiny, správný přepis je džadžmani.

<sup>24</sup> V této souvislosti je třeba podotknout, že nebyly zcela nepřipustné, ač nepříliš dobře přijímané, sexuální styky např. mezi Badagy a Todkami či Kótkami, v nichž jistou roli hrála sociální hierarchie (Hockings, 1980), nebo mezi Tody a ženami kmene Mudugů a obráceně v rámci udržování tradičních přátelských vztahů (Furer-Haimendorf, 1954) – Walker však od Todů nedostal o těchto vazbách dostatečné důkazy (Walker, 1986, str. 33).

<sup>25</sup> V souvislosti se spekulacemi o původu Badagů a prokázané blízkosti jazyka Kurumbů a Badagů, o nichž se zmíním níže, je zajímavé, že Kurumbové patřili ve 12. století k vlivným jihoindickým dynastiím, které mezi

společenském a náboženském životě původních obyvatel (například svatyně-mlékárny u Todů či kmenová hierarchie uspořádaná na principu rituální čistoty, v níž nejvýše stáli Todové jakožto vegetariáni a nejnižše Kótové, kteří jedli zdechliny)<sup>26</sup>.

Příčinou zániku, nikoli však naprostého<sup>27</sup>, těchto vazeb bylo rozšíření trhů ve větších městech v Nílگیرách, kde zejména Badagové začali nakupovat levnější zboží od obchodníků z nížin. Prohlubující se kontakty s majoritní společností rovněž vedly Badagy k upouštění od tradičních vazeb na původní obyvatele Nílگیر, kteří se v mnoha ohledech hůře adaptovali na měnící se socio-ekonomické prostředí a představovali tak pro Badagy jakousi „brzdu pokroku“. Vazby zachycené v grafu v Příloze 3 jsou tedy spíše vzpomínkou na z valné části již neexistující, ač staršími generacemi doposud vzpomínané, styky a vazby mezi Tody, Kóty, Kurumby a Badagy.

---

sebou udržovaly obchodní styky a v letech 1336 – 1636 působili nemalé problémy vidžajanagarským panovníkům. (Zvelebil, 2001, str. 139).

<sup>26</sup> Jak uvádí Mandelbaum, koncept rituální čistoty i příbuzenské terminologie u všech obyvatel Nílگیر mají společné prvky s majoritní drávidskou společností z okolních nížin. (Hockings, 1989, str. 5)

<sup>27</sup> Dodnes probíhá výměna určitých statků a služeb při rituálních příležitostech spjatých s významnými náboženskými svátky Todů, Kótů, Kurumbů a Badagů. Například během nejdůležitějšího svátku Badagů zvaného Hette habba jsem byla svědkem účasti přibližně dvaceti Todů, oblečených do tradičních vyšívaných plédů, při rituálním omývání symbolu bohyně Hette u chrámu v Bérarani. Rovněž Kurumbové se doposud pravidelně účastní některých svátků Badagů coby hudebníci.



### 1.3.2 Společenství Badagů

Badagové byli označováni ve zprávách prvních Evropanů jako „Burgher“, jinak též Vadugové či Vadagové – od *bada / vada*, což v kannadštině znamená sever (tamilsky *vadaku*). Dnes představují nejpočetnější společenství v Nílgirách (odhady se pohybují kolem 200 000)<sup>28</sup>. Od začátku 19. století obývají celkem asi 370 vesnic v Nílgirách a od 20. století se začali převážně z ekonomických důvodů usazovat v různých částech Indie, posléze i v zahraničí.

Paul Hockings uvádí dělení Badagů do několika typů sociálních jednotek, které však nelze přímo přirovnat k indickým *džátí*<sup>29</sup>. Badagové se dělí na základě několika kritérií. Podle vztahu k předkům a na základě legend o příchodu do Nílgir se dělí na frátrie<sup>30</sup>. Mezi frátriemi je hierarchie ustavená na základě rituálního a společenského postavení v místě, odkud prapředci do Nílgir přišli. Nejvýše se nacházejí Odejové, lingájaté<sup>31</sup> proklamující svoji spřízněnost se dvorem v Majsúru, dále sestupně stojí frátrie Kongarů, Háruvů (kteří sami sebe považují za „bráhmany“), Adikirů, Kanakků, Kagussiů, početná frátrie Gaudů a nejnižší postavení Bédové, Kumbárové a Toreové. Pouze nejvyšší a nejnižší frátrie v sociální hierarchii dodržují přísnou endogamii. Frátrie se dále dělí na exogamní patrilineární rody. Kromě připsaných statusů se Badagové dělí též na základě statusů získaných, jelikož od 19. století, kdy se Badagové museli zapojit do obchodních kontaktů s Brity, se vytvářela jakási „aristokracie“ z již dříve vážených mužů, kteří navíc nabyli značného bohatství a při

---

<sup>28</sup> První doložené sčítání Badagů z roku 1812 uvádí 2207 lidí, v roce 1821 již 3778 osob. Na začátku 20. století se počet Badagů pohyboval kolem 34 000, v 50. letech přibližně 68 000, v 70. letech přes 100 000 (Hockings, 1980, str. 249).

<sup>29</sup> Dle bráhmanské ortodoxie se lidé odlišují samotným charakterem svého zrození, *džátí*, což je chápáno jako odlišný biologický původ. Kasta (*varna*) je dělení společnosti na sociální skupiny. (Strnad, J. et al., 2003, str. 318) Kasty tvoří hierarchický systém profesně specializovaných endogamních skupin, v nichž je členství pevně určeno askriptivním dědictvím a rituálním oddělením od ostatních kast. (Murphy, 1998, str. 227)

<sup>30</sup> Pojmem frátrie se označuje několik klanů spojených blízkými vazbami.

<sup>31</sup> Lingájatismus či vírašaivismus bylo hnutí, které za přispění šivaistického bráhmna Basavany (1105 – 1167) prosazoval ve svých državách Bidždžala z dynastie Kalačuriů, který se vymanil z vazalství Čálukjovců a vytvořil si vlastní mocenskou doménu. Hnutí mělo v základu protibráhmanský charakter, ideově vycházelo z proudů bhaktického emocionalismu a s ním spjatého inherentního rovnostářství. Podstatný je osobní vztah k bohu, tj. Šivovi, jehož si každý stoupenec tohoto směru zpřítomňuje tím, že ve stříbrné schránce na krku nosí jeho symbol, malý lingam. Jsou striktní vegetariáni a abstinenti. Odmítají základní hinduistickou dichotomii rituálně čisté – nečisté a ženy mají daleko svobodnější postavení než v majoritní kastovní společnosti. Roku 1975 žilo v severních oblastech státu Karnátaka asi 6 milionů lingájatů v pevně semknutých komunitách. Opírají se o bhaktické básně (vačany) Basavany a jeho současníků, psané v kannadštině. (Strnad, J. et al., 2003, str. 368- 369)

rozhodování o obecních otázkách uplatňovali jistou formu plutokracie<sup>32</sup>. (Hockings, 1980, str. 239) V současnosti lze v závislosti na dosaženém vzdělání a zaměstnání vidět postupné převládání získaného statusu nad připsaným. Dalším principem dělení společenství Badagů na dvě velké podskupiny je vegetariánství.

Ačkoli mezi jednotlivými skupinami Badagů existují určité odlišnosti, přesto lze vytyčit jisté obecné charakteristiky. Až na několik desítek rodin křesťanů jsou a byli i v době před příchodem do Nílگیر Badagové šivaisté<sup>33</sup>, všichni však uctívají mytické prapředky – bohyni Hette a boha Hirijodaju. Veškeré mýty vztahující se k této božské dvojici se přitom odehrávají v dávných dobách již na území Nílگیر. Základem společnosti je patrilinéární a patrilokální rodina. Obyvatelé jedné vesnice jsou obvykle spjati příbuzenstvím a jednotlivé vsi jsou tudíž exogamní. Při sňatcích dochází k hypogamii i hypergamii (rozumí se snížení či zvýšení sociálního statusu, který je připisován různým frátriím či rodinám). V případě, že manželé nepřivedou na svět potomky, může si muž vzít další ženu či ženy – dnes je však polygynie (mnohoženství) mezi Badagy jevem ojedinělým. Rozvod a opětovné sňatky mužů i žen či sňatky vdov a vdovců jsou přípustné a nevzbuzují pohoršení. Sňatky partnerů, mezi nimiž je velký věkový rozdíl (angl. gerontogamy), rovněž nejsou výjimkou. (Hockings, 1988, str. 5 – 6) Ideálem jsou sňatky mezi křížovými bratranci (s dcerou otcovy sestry<sup>34</sup>). V několika posledních desetiletích se v oblasti socio-ekonomické i náboženské stále více přibližují majoritní hinduistické společnosti.

Tradiční politická organizace Badagů má několik stupňů. Nejvyšším náčelníkem všech Badagů je náčelník vsi Túneri – tento post je dědičný. Jemu podléhají čtyři „okresní“ náčelníci v každém z čtyř *nádů* (neboli původními obyvateli Nílگیر vytyčených oblastí, zvaných Todanád, Mékanád, Peranganád a Kundanád – viz Příloha 1) v Nílگیرách. Několik sousedních vesnic (nejvýše

---

<sup>32</sup> Plutokracie je forma vlády, v níž je veškerá moc nebo většina moci soustředěna v rukou bohaté vrstvy lidí, respektive vyšší třídy.

<sup>33</sup> Šivaismus je dnes v jižní Indii (zejm. Tamilnádu) hojně rozšířený. Jeho vyznavači uctívají boha Šivu (který spolu s bohem Višnuem a Brahmou tvoří božskou trojici *trimúrti*) v různých jeho podobách (např. v antropomorfní formě jako Šivu Natarádžu – tančícího Šivu, či *lingam*, idol falického tvaru s mnoha symbolickými významy). Šivovou partnerkou je bohyně Párvatí a jejich synové Ganéša, Murugan a Ajjapan jsou rovněž božstva uctívána po celé jižní Indii.

<sup>34</sup> Strýc z matčiny strany je totiž pro mladé muže jakýsi „guru“ neboli učitel a měl by si zachovat odpovídající status. (Hockings, 1980, str. 83) Tento systém rovněž zaručuje výměnu dívek mezi vesnicemi na bázi reciprocity.

však 33) se spojuje do tzv. komuny a v čele každé z nich stojí náčelník „hlavní“ vesnice<sup>35</sup> dané komuny.

Do 18. století využívali Badagové systém zvykového práva (v němž byly uplatňovány podobné principy jako „oko za oko, zub za zub“). Náčelníci zvaní *gaudové* mohli svolat radu starších a uznávaných mužů (*manta*), kteří posoudili spory a vynesli rozsudky (výsledky žen a sluhů probíhaly v soukromí). Uložené tresty korespondovaly s ekonomickým statusem viníka (pokuty se vyplácely darováním buvolů, od roku 1900 v rupiích). Za britské nadvlády byli někteří náčelníci označováni titulem *monegar*. Ti své výsadní postavení a moc využívali i při uplatňování práva první noci<sup>36</sup>. Během 20. století se pro Badagy staly rozhodující tři instituce, a sice zvykové právo, vesnická rada řídící se hlasem lidu a systém státních úřadů. (Hockings, 1980, str. 169 – 173)

Počet vesnic Badagů v Nilgirách se ustálil kolem roku 1800 na přibližně 370. V současnosti nové vsi zakládány nejsou. Vesnice (zvané *hatti*) stavěné ve svazích tvořilo v minulosti pouze několik terasovitě uspořádaných ulic (zvané *kéri*), tvořených jednopatrovými řadovými domky (*mane*), obývanými obvykle příslušníky jedné rozšířené rodiny. Označení *kéri* se používá i pro část vesnice s několika ulicemi.

Tradiční domy jsou dnes dochovány, natož obývány, jen velmi zřídka (během návštěv různých vesnic jsem navštívila celkem tři). Byly cihlové či kamenné, zakryté sedlovými střechami z pálených tašek. Před vchodem se nacházela veranda, kam (na rozdíl od rituálně čistého prostoru uvnitř domu, kde byla umístěna posvátná olejová lampička) mohl vstoupit každý příchozí. První podélná místnost, zvaná *jedumane* neboli vnější část domu, měla multifunkční charakter – podél celé levé stěny se nacházely velké dřevěné truhly, které sloužily jak k ukládání zásob, tak k ukládání ke spánku, po pravé straně byl do podlahy zasazen kamenný ruční mlýnek a vyhloubena jamka sloužící coby hmoždíř. Naproti hlavnímu vchodu oddělovala nízká dvířka prostor koupelny. Průchodem

---

<sup>35</sup> V „hlavní“ vesnici každé komuny se nachází rituální kamenný komplex zvaný *akka bakka*. (Hockings, 1980, str. 42) Věří se, že tyto vesnice byly během imigrace do jednotlivých oblastí v Nilgirách zakládány jako první. *Akka bakka* má obvykle podobu kamenné branky natřené vápnem (někde je okolní prostor obestavěn kamennou zídkou, rovněž natřenou vápnem- bílá barva tak tento posvátný prostor odlišuje od typicky hinduistické kombinace bílé a červené, což platí i pro označení posvátných stromů, u nichž se nacházejí kameny symbolizující kmenová božstva Hette a Hirijodaju). *Akka bakka* hraje důležitou úlohu při několika svátcích (např. Džadajasvami či Hette habba).

<sup>36</sup> Pro vybrané dívky to byla pocta, jelikož sexuální styk s mocným mužem zvyšoval jejich atraktivitu. Tyto praktiky probíhaly do konce 19. století. (Hockings, 1980b, str. 51) Rovněž bývalo běžnou praxí, že dívku defloroval manžel její starší sestry či některý ze zkušených příbuzných ženicha. Chlapci získávali první sexuální zkušenosti se ženami starších bratrů. (Tamtéž, str. 48 – 49)

hříbovitého tvaru<sup>37</sup> po pravé straně místnosti se vcházelo do černé kuchyně neboli vnitřní části domu zvané *ogamane*. Tento průchod byl místem pro domácí oltář, na němž stála olejová lampička, která nejen symbolizovala boha Šivu při domácích modlitbách, ale byla též zdrojem světla pro obytnou místnost i kuchyň. V kuchyni se vařilo na nízkém krbu, nad kterým byly zavěšeny sítě z proutí, v nichž se během vlhkých monzunových období vysoušelo dřevo na zátop<sup>38</sup>, případně suroviny jako obilí či fazole. V zadní části kuchyně byla často ještě jedna truhla, využívaná též jako postel. Pokud rodina vlastnila krávy, mléko se zpracovávalo v části kuchyně zvané *hágottu* – jednalo se o posvátný prostor, do něhož dospělá žena nesměla vstoupit. Po stěnách byly zavěšeny police k odkládání nádobí a surovin. K uskladnění věcí se využívaly i půdní prostory. V současné době jsou tradiční domy raritou, jelikož většina z nich prodělala úpravy za účelem zvýšení pohodlí a lepšího využití prostoru – hliněná podlaha byla vybetonována, tradiční průchod přestavěn na dveře, poblíž koupelny postavena zděná nádrž na vodu, kuchyně se přesunula do zadní části domu a na jejím původním místě byla vybudována další ložnice, z půdního prostoru se stala jedna či dvě ložnice. V každém domě je nejposvátnějším místem krb (opatřen komínem) a je nepřipustné, aby do kuchyně vstoupila žena v době menstruace.<sup>39</sup> Lidé žijící v městských bytech či v novostavbách krby nemají, proto za nejposvátnější místo ve svém obydlí považují domácí oltář. Ti, kteří mají dostatek prostředků, božstvům vyhradí celou jednu místnost.

*Kéri*, stejně jako podlahy domů, ženy pravidelně potíraly kravským trusem smíšeným s vodou, který má dle lidové víry očistné a dezinfekční účinky. *Kéri* byla též místem, kde se dříve sušilo a mlátilo obilí, dnes se na prostranstvích před domy opracovávají zelenina a luštěniny vypěstované na terasovitých políčkách, případně kávová zrna. V současnosti bývají *kéri* vybetonované a ohrazené nízkou zídou.

Z rituálního hlediska je dodnes nejdůležitější nejstarší dům ve vsi zvaný *doddamane*, kde žije rodina náčelníka vesnice a i v těch nejpokrokovějších vesnicích je v *doddamane* zachován

---

<sup>37</sup> W. A. Noble uvádí, že tento průchod symbolizuje slunce či boha Šivu (Hockings, 1997, str. 222). Jeden z informátorů, který mě prováděl tradičním badagským domem, však zastával názor, že tvar symbolizuje posvátnou slabiku *óm* (viz Příloha 6).

<sup>38</sup> Dřevo muselo být dostatečně vyschlé, aby jeho spalováním nevznikalo příliš mnoho dýmu, jelikož kouř nebyl odváděn komínem.

<sup>39</sup> Ženy v době menstruace tráví většinu dne ve vnějších prostorách domu na matracích a dekách užívaných pouze za tímto účelem. Ostatní lidé, ani jejich vlastní děti, se jich nesmí dotýkat, jídlo a pití jim může být podáno pouze v „nádobí“, které lze spálit nebo vyhodit (papírové či plastové pytlíky a tácky, kelímky od jogurtů). Měly by se stranit kontaktu s ostatními a nesmí se vzdálit od svého domu. Oblečení i použité přikrývky po skončení menstruace vyperou a prostor, kde po tři až čtyři dny pobývaly, důkladně vytřou vodou.

hříbovité průchod – dnes je však na místě kuchyně většinou místnost vyhrazená božstvům. Tento dům je dodnes místem konání důležitých částí náboženských svátků a dalších obřadů (např. *Uppu habba*).

V posledních desetiletích přibývají četné novostavby v běžném jihoindickém stylu. Je totiž zvykem, že v domě otce zůstává pouze nejmladší syn a ostatní si postaví vlastní dům. V současnosti se mnoho mladých rodin stěhuje do bytů ve městech.

Kromě obytných domů se v každé vsi nachází několik chrámů, zasvěcených různým hinduistickým bohům, v jejichž blízkosti se rozkládá vyvýšené prostranství porostlé trávou, využívané k svátečním a obřadním účelům (pohřbům, rokování, společným hostinám, případně oslavám uspořádaným u příležitosti státních svátků a významných výročí), někde jsou dokonce vystavěny nové budovy určené k pořádání společenských akcí (svatby, schůzky svépomocných skupin či rokování vesničanů). V každé vsi byly též vybudovány nádrže na vodu (dříve byl zdrojem vody blízký potok či strouha), z nichž je potrubím rozvedena voda alespoň do některých *kért*<sup>40</sup>. V mnoha vsích provozují Badagové či Tamilové v malých zděných boudách se střechami z vlnitého plechu obchody se smíšeným zbožím či stánky s občerstvením (tzv. tea shops). Téměř v každé vesnici je zastávka autobusu, škola a ve všech vesnicích, které jsem navštívila, byla doposud v provozu farma či chlév.

Podle legendy Badagové po příchodu do Nílgir přejali od sociálně nízko postavených Kóttů ženský oděv i tetování, aby se ukryli před muslimy, lačnými krásných badagských dívek (Hockings, 1980, str. 39).

Tradiční ženské oblečení<sup>41</sup> se skládalo ze tří částí: pruhu bílé bavlněné látky zavinitého kolem pasu v délce těsně pod kolena, další pruh bílé bavlněné látky zavnutý pod rameny kolem pasu (nad prsy byl upevněn jednou červenou stuhou zvanou *odekanni*, kolem pasu druhou zvanou *pukásu*). Třetím dílem byl bílý šátek na hlavě. Tento tradiční oděv neměla na sobě ve všední den žádná z badagských žen, s nimiž jsem se v Nílgirách setkala. Přesto bylo možné potkat ženy ve věku nad 50 let oblečené do obou pruhů hrubé bílé látky, namísto červených stuh však užívaly pletené pásky<sup>42</sup> a oděv doplnily o blůzku (ta je nepostradatelnou součástí jihoindických *sári*).

Když jsme se ženami o oblečení hovořily, zdůrazňovaly praktičnost „kapsičky“, která se vytvoří mezi dvěma pásky ve vrchní části tradičního oděvu. Ženy, které pracují na polích či plantážích běžně nosí specificky uvázaný šátek (často připomíná ručník a je za podobným účelem v případě

---

<sup>40</sup> Ženy z jednotlivých domů pak chodí s nádobami pro vodu – oblast kolem vodovodního kohoutku je důležitým místem v každodenním životě badagských žen, jelikož si během čekání, až na ně přijde řada, povídají o aktuálních událostech a sdílí své osobní problémy.

<sup>41</sup> Tradiční oděv (bez blůzky) včetně tradičních šperků je dnes k vidění pouze během festivalu *Déva habba*.

<sup>42</sup> Pokud byl pásek červené barvy, ženy mě upozornily, že je to „tradiční“. Kromě červených pásků však nosily i ty s různými vzory (pruhy, kosodélníky apod.).

potřeby využíván) – takřka všechny ženy uvedly, že šátek chrání před úpalem a zabraňuje tomu, aby se vlasy pletly při práci. Dnes je běžným oblečením žen *sári* či *salvar*.

Mezi tradiční šperky (vyráběné Kóty) patřily zlatá náušnice v levé nosní dírce<sup>43</sup>, zlaté náušnice ve tvaru mašličky, stříbrné řetízky s drobnými mincemi či stříbrné náhrdelníky, stříbrný pásek na pravém rameni a čtyři měděné na levém, dále dva stříbrné prsteny na pravém a dva ocelové na levém prsteníčku. Všechny dívky prodělaly krátce po dosažení puberty<sup>44</sup> bolestivé tetování<sup>45</sup>. Dnes nosí dva tradiční prsteny na pravém prsteníčku a stříbrné řetízky spíše ženy starší, je však pravděpodobné, že je předají mladším generacím.

Muži nosili a dodnes mnozí nosí bílé *véští* a košili, běžnější je však oblečení evropského typu. Jen výjimečně (např. při svátcích či oficiálních příležitostech) si namísto košile přehodí přes levé rameno další pruh bílé látky či konec *véští* nebo si kolem hlavy uvážou bílý turban<sup>46</sup>. Z tradičních mužských doplňků jsou dodnes v oblibě prsteny, přičemž kněží a náčelníci nosí prsteny zděděné po generacích předchůdců, symbolizující jejich status a funkci. Podobně jako Todové bývali chlapci před prvním dojením popáleni na pravém rameni, což jim mělo usnadnit dojení a zpracovávání mléka. Nezbytným doplňkem vážených mužů byla vycházková hůl či deštník.

Důležitou součástí oděvu mužů i žen je bílý pléd s několika barevnými pruhy na jednom z kratších konců, který se nosí při slavnostních příležitostech; pro denní nošení mnozí používají pléd v různých barvách. Jeden takový pléd mi lidé z Džakkanáre darovali, když jsem poprvé opouštěla vesnici. Děti nosí oblečení západního typu a školní uniformy.

---

<sup>43</sup> Oproti tamilským ženám, které nosí náušnice v pravé nosní dírce.

<sup>44</sup> Tuto informaci ve svých knihách podává Hockings, Thurston však výslovně uvádí, že dívky byly tetovány ve věku 8 – 9 let a nijak to nesouviselo s označením dospělosti (Thurston, 1909, str. 82).

<sup>45</sup> Výpovědi informátorek potvrdily obecně udávané popisy postupů při tetování – užívalo se sazí usazených na olejových lampách či spodní straně hrnců smíchaných s mateřským mlékem a jedné či více jehel (dříve trnů). Stříbrné prsteny sloužily jako šablona pro kolečka na čele. Tetování prováděly buď badagské ženy, nebo tzv. *pačekati*, které jednou za čas obcházely vesnice. Během bolestivé procedury zpívaly písně. Existuje několik vzorů tetování na čele, v oblasti hrudníku a na ruce (viz Příloha 9). Některé informatorky mi podávaly zajímavý výklad vytetovaných symbolů – například dvě kolečka na čele jsou „identifikačním znaménkem“ badagských žen nejen na zemi, ale i v nebi; jiný symbol znázorňuje čtyři krávy. Generace žen mladší 50-ti let již tetování na čele nemá. Důvodem je ve většině případů snaha prosadit se v majoritní společnosti, kde by toto tetování mohlo působit jako nepříjemné stigma, ale i fakt, že tetování žen „vyšlo z módy“.

<sup>46</sup> Thurston uvádí, že dříve bylo možné identifikovat Badagy podle bílého turbanu, avšak již za jeho časů nosil turban kde kdo a Badagové stále více upřednostňovali pletené, červené či oranžové, čepice. (Thurston, 1909, str. 81)

Badagové chodí obutí, zouvají se však před vstupem do chrámů, domů a na posvátná území. Důvodem je kůže, z níž je obuv vyráběna a která je v hinduismu považována za nečistou. Úpravě zevnějšku věnují Badagové velkou pozornost, zejména pokud se chystají na cestu do jiné vesnice či do města – v Indii je čistota vnější (tedy upravený vzhled) spojována s čistotou vnitřní (rituální a kastovní)<sup>47</sup>.

Do 80. let 19. století získávala většina Badagů obživu jako rolníci a farmáři. Pro obdělávání půdy využívali stěhovavé polaření. Na polích s červenozemí Badagové pěstovali bér sivý<sup>48</sup> (*Setaria glauca*) a druh prosa zvaný *samai* (*Panicum miliare*). Obiloviny tvořily základ jejich stravy. Několik toponym dokonce obsahuje zmínku o prosu. Francis uvádí, že Badagové svá pole příliš nehnojili, ani nepodnikali zvláštní opatření proti odplavování úrodné půdy během monzunových období. Na polích (dodnes) pracují spíše ženy, ačkoli orání prováděli muži. (Francis, 1908, str. 129)

Na počátku 19. století Badagové pěstovali převážně pšenici, ječmen, prosu, hrách, hořčici, pepř, česnek, cibuli, dýni, pískavici řecké seno a tykve. Z živočišných produktů byly zastoupeny mléko a mléčné výrobky, drůbež a vejce. (Hockings, 1980, str. 137) Tyto suroviny tvořily základ jejich jídelníčku. Do příchodu Britů si na dlouhodobé obchodní výpravy Badagové brali jídlo připravené z pšeničné mouky, soli a třtinového cukru uvažené v páře, které jim vydrželo po dobu i několika měsíců. (Hockings, 1980b, str. 28) Změnu v oblasti kultivace půdy a plodin přinesl roku 1863 vládou vydaný zákaz stěhovavého polaření. Rovněž v 80. letech 19. století z důvodu rostoucího počtu obyvatel v Nílgirách a s tím souvisejících narůstajících nároků na ornou půdu zavedla britská správa dvě zásadní opatření: omezila vlastnictví půdy pro jednoho držitele na nejvýše 202 hektarů („Final Land Settlement“) a zakázala kácení dřeva v lesích a džunglích („Madras Forest Act“). Svůj podíl na zmenšení rozlohy polností mělo vybudování čajovníkových a kávovníkových plantáží. Britové též dovezli semena a sazenice do té doby neznámých plodin (např. zelí, brambory), které Badagové začali pěstovat pro komerční účely, později některé z nich zařadili mezi běžně užívané suroviny pro přípravu omáček *sambarů*. S postupným zmenšováním rozlohy polností byly obiloviny nahrazovány rýží (a to v každodenním životě i během svátků a rituálů).

Při přípravě jídel či léčebných diet Badagové využívali třídění potravin na „zahřívací“ a „chladivé“, koncept obdobný ájurvédskému, ačkoli teoreticky jinak vystavěn. (Hockings, 1980b, str. 23)

Suroviny opracovávají tepelně, vařením, dušením, smažením a opékáním. Teplé jídlo mají dvakrát až třikrát denně a většinou se skládá ze dvou chodů. Prvním je uvařená loupaná rýže,

---

<sup>47</sup> Jak uvádí Susan S. Beanová, je též obtížné oddělit čistotu („purity“) od ekonomického statusu, jelikož se manifestují mnoha společnými prostředky (Bean, 1981, str. 592).

<sup>48</sup> Rostlina řazená mezi jednoděložní plevy.

donedávna též jáhly, a omáčka z fazolí (stále méně často z vlastní úrody) zvaná *avarej utaka* či *sambar* (hustá omáčka) z cizrny a zeleniny, kterou většinou kupují na trzích. Ti, kteří nejsou vegetariány, občas ve dnech, kdy není požívání živočišných produktů rituálně zakázáno, připraví *kari* s kuřecím či skopovým masem zakoupeným u řezníka ve městě, případně přidají k hlavnímu chodu uvařené vejce či vaječnou omeletu. Druhým chodem bývá, zejména v teplejším období, rýže s jogurtem či sraženým mlékem (angl. curd) se špetkou soli, případně trochou pálivé naložené zeleniny (angl. pickles), v chladnějším období rýže s pálivou pepřovou omáčkou zvanou *rasam* (u obou těchto jídel zdůrazňují dobré vlastnosti pro zažívání).

V současnosti obohacují svůj jídelníček o druhy pokrmů, které jsou běžné po celé jižní Indii (placky z rýžové mouky zvané *dósa* či knedlíčky *idli*, křupavá placka *appam*, luštěninové koblížky *vada* a další). Za sváteční jídlo v mnoha domácnostech považují jihoindický pokrm *birijani*. Pokud se však jedná o badagské slavnosti a hostiny pořádané při přechodových rituálech, připravují většinou *sambar* z fazolí (*avarej utaka*) v několika obdobích, které považují za tradiční<sup>49</sup>. Ze sladkostí považují za badagskou specialitu koblížek zvaný *ineitu* (z pšeničné krupice, soli, cukru a vody).

Z nápojů jsou nejběžnější sladký čaj s mlékem (nepřidávají však do něj žádné koření, jak je běžné v Indii zvykem), slazená káva s mlékem (černou slazenou kávu pijí pouze při pohřbech a v době smutku), svařené slazené mléko a převařená voda. Pro svoji výživnou hodnotu (propagovanou v reklamách) jsou oblíbené různé směsi připravované na způsob kakaa, dostupné za poměrně vysokou cenu v lékárnách.

Závažný společenský problém představuje alkoholismus, který se rozmohl s rozšířením obchodů alkoholickými nápoji (angl. wine shops), jejichž sortiment se skládá z několika druhů (často nekvalitního) tvrdého alkoholu a piva<sup>50</sup>. Dříve nebyla nijak výjimečná domácí, utajovaná výroba alkoholických nápojů zvaných *arak*. Požívání alkoholu je výsadou mužů (i mladistvých), případně starší generace žen, podobně jako kouření cigaret či *bídí* nebo fajfky (kterou s oblibou kouří badagské stařenky *hette*).

Do roku 1845 Badagové legálně vyráběli opium, které žvýkali (nekouřili), a jež bylo užíváno též jako léčebný prostředek. Kromě toho představovalo významný směnný artikl ve výměnném obchodu s Kóty, Tody i některými Kurumby.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Není bez zajímavosti, že Badagové rozeznávají přibližně patnáct druhů fazolí, které jsou vhodné pro různé příležitosti – například při určitých svátcích či na posílení či prohrátí organismu.

<sup>50</sup> Hockings uvádí, že roku 1827 začali Angličané v Nílگیرách vařit a distribuovat pivo a alkoholismus se mezi původními obyvateli v Úty rozšířil kolem roku 1847. (Hockings, 1980b, str. 31 – 33)

<sup>51</sup> Hockings uvádí, že si doposud někteří Todové, Kótové i Badagové namočí makovice volně dostupné na trhu do čaje či kávy. (Hockings, 1980b, str. 35) Já osobně jsem se s užíváním opia ani namáčením makovic nesetkala.



Ve 20. století se namísto tradičního farmářství a pěstování obilí i zeleniny většina Badagů zapojila do práce na čajovníkových plantážích. Mnozí se snaží poskytnout svým dětem kvalitní vzdělání<sup>52</sup>, aby měly možnost získat práci ve městech (jedná se ponejvíce o profese informatiků, lékařů, právníků, inženýrů a podobné). Jedním z důvodů je i rapidní pokles výnosů z čajovníkových plantáží v uplynulé dekádě. Výjimkou není ani to, že dnes ženy pracují jako úřednice či učitelky, ačkoli v minulosti jim příslušela pouze práce na poli a starost o rodinu.

Naprostou novinkou je pěstování květin ve sklenících, budovaných na terasách, kde se dříve nacházela políčka či plantáže. Nemalý vliv na způsoby získávání obživy má (a v blízké budoucnosti dozajista mít bude) zavádění internetu do domácností. Jelikož tento fenomén úzce souvisí i s migračními procesy, zmíním se o něm podrobněji níže.

Důležitou součástí tradičního života Badagů byl chov dobytka. Krávy, mléko i nástroje spojené s jeho zpracováváním či konzumováním hrály důležitou roli při nejrůznějších svátcích a obřadech (tak jako všichni hinduisté považují i Badagové krávu za posvátnou). V současnosti se stáda podstatně ztenčila vinou úbytku pastvin v důsledku zakládání čajovníkových plantáží či stavění skleníků a s tím mizí i mnohé tradiční svátky a rituály (např. obřad prvního dojení krávy u chlapců).

Z dostupné literatury i z výpovědí samotných Badagů vychází najevo, že se Badagové doposud vyrovnávají se změnami, které probíhaly od 30. let 20. století v důsledku zániku tradičního výměnného obchodu. Spolu s tím se totiž vytratily i prvky rituální výměny s kmenovými společenstvími Kótů, Todů a Kurumbů, které musely být nahrazeny, nebo od nich bylo upuštěno. Jedná se zejména o hudební produkci, kde kótské hudebníky nahradili sami Badagové nebo Kurumbové, Irulové či Tamilové, dále o pořizování předmětů používaných při rituálech (nádoby, nářadí, šperky), které jsou dnes běžně k dostání na trzích a v obchodech ve větších městech v Nílgirách či ve městech v nížinách. Ačkoli se v běžném životě snaží přizpůsobit životnímu standardu většinové společnosti a v porovnání s ostatními kmenovými společenstvími z Nílgir si v této oblasti počínají velmi dobře, přesto se vědomě snaží zachovávat jisté prvky, které považují za projevy své tradiční kultury – v této souvislosti je třeba zmínit zvláště uctívání kmenových božstev Hette a Hirijodeji. „Pramátí“ Hette a „praotec“ Hirijodeja jsou považováni za mytické zakladatele 13 badagských vesnic. Mýty se však vyskytují v několika variantách. Ztotožnění Hette s Párvatí a Hirijodeji se Šivou představuje možnou souvislost s odchodem šivaistických Badagů z oblasti Majsúru v době, kdy tamější oblasti byly podrobovány násilné konverzi k višnuismu. Hette je rovněž spojována

---

<sup>52</sup> Není bez zajímavosti, že Badagové po překonání počáteční nedůvěry k misionářům začali v 80. letech 19. století posílat své děti do škol v Nílgirách. (Hockings, 1980, str. 190)

s plodností žen i polí a chápána jako ideál badagských žen (v legendách je líčena jako mravně čistá osobnost, poslušná tradicím a oddaná svým nejbližším – některé verze uvádějí, že z vlastní vůle spáchala *sati*<sup>53</sup>). Ve vsi Bérangani nedaleko Kótagiri se nachází nejdůležitější chrám Hette, jenž se na první pohled nijak neliší od tradičních badagských stavení, posvátné území je však ohrazeno bílou zídkou a kolem jsou vyhrazeny pastviny pro stádo krav, které opatruje kněz bohyně Hette. Tento kněz bývá chlapec (ve věku od 7 let do dosažení puberty), jehož život je značně ritualizován. Žije v ústraní (straní se ženám i dívkám) a za pomoci starších mužů se stará o posvátné buvoly, sám dojí posvátné krávy a připravuje si vegetariánské pokrmy. Hette a Hirijodeju mohou symbolizovat i kameny v blízkosti posvátných stromů v mnoha dalších vesnicích. Obě božstva jsou během svátků uctívána zvláštními „kmenovými“ rituály<sup>54</sup>, které dnes podle Hockingse představují hlavní zdroj integrace společenství jako takového i jednotlivých klanů. (Hockings, 1989, str. 223) Zde je vhodné zmínit, že R. K. Haldorai vydal v roce 2005 za pomoci mnoha Badagů publikaci nazvanou „Goddess Hethe of the Nilgiri Badagas“.

Náboženství je podstatnou součástí života všech Badagů, tak jako všech ostatních obyvatel Indie. Až na fratrii křesťanů vyznávají Badagové hinduistický směr šivaismus. Některé z klanů jsou lingájaté, u všech ostatních je možné na domácím oltáři spatřit Šivu, Párvatí, Lakšmí, Kršnu, Murugana, Ajjapana, případně politiky jako Nehrua, Gándhího, ministerskou předsedkyni Tamilnádu Džajalalitu, často též významné zesnulé předky.

Náboženská praxe sestává jednak z každodenní ranní a večerní modlitby před domácím oltářem<sup>55</sup> (její součástí je tak jako u většiny hinduistů zapálení posvátné lampičky a vonných tyčinek a pomazání místa mezi obočím, případně ušních lalůček, červeným či bílým práškem). Kromě toho Badagové navštěvují hinduistické chrámy ve vesnicích i ve městech, někteří dokonce konají poutě na posvátná místa jižní Indie. Chrámy jsou nejen místem náboženského rozjímání, ale též společenského setkávání a diskutování každodenních i celospolečenských problémů. V mnoha vsích se od 40. let 20. století stalo pravidelnou součástí náboženského života zpívání v chrámu Kršny za doprovodu

---

<sup>53</sup> Hinduistický obřad upalování vdovy na pohřební hranici zesnulého manžela, který byl zakázán zákonem roku 1892.

<sup>54</sup> Při obřadech jsou Hette a Hirijodeja symbolizováni červeným a zeleným slunečníkem – slunečník či deštník je v indickém kontextu považován za symbol úctyhodnosti a prestiže.

<sup>55</sup> Většinou se jedná o poličku, na níž stojí olejová lampička, miska s červeným vibhuti, stojan na vonné tyčinky, a kam se pokládají čerstvé květy a drobné mince; kolem visí na stěnách barvotiskové obrázky božstev; v současnosti je to též nejposvátnější místo v celém domě a jeho obyvatelé dbají na to, aby se k oltáři nepřiblížil nikdo rituálně nečistý.

harmonia a několika typů bubnů a tluček<sup>56</sup> zvané *bhadžan*. Pocit společenství je při této příležitosti, tak jako při většině svátků a slavností, umocňován společným jídlem (obvykle sladké či slané občerstvení – *ineitu*, *vadaj*, *variki* – a čaj s mlékem), které je během provádění rituálů „posvěceno“ (tzv. *prasadam*). Všechny hinduistické obřady doprovází charakteristický zvuk vydávaný troubením na lasturu.

Vliv tamilské kultury, která se v oblasti Nílگیر začala výrazněji šířit s usazováním se prvních imigrantů z nížin, se projevuje v přejatých výročních vzpomínkových obřadech na zemřelé a dále v modifikovaných formách oslav hlavních hinduistických svátků (mezi nejznámější patří Dípávai neboli svátek světél obvykle v listopadu, Pongal čili oslavy sklizně v lednu, Navarátri v únoru a Dassara neboli oslava bohyně matky v říjnu).

Jak uvádí Hockings, hinduistická praxe Badagů má však jisté zvláštnosti. Jejich chrámy byly až do 19. století kruhové (Hockings, 1989, str. 221). Později byly mnohé z nich zbourány a na jejich místech postaveny cihlové chrámy čtvercového či obdélníkového tvaru; dnes jsou takřka všechny vybaveny elektrickým osvětlením, ačkoli kabely potažené gumou bývají pro svou podobnost s kůží považovány za nečisté. Kromě toho Badagové při procesích, které tvoří součást náboženských svátků i rituálů, sborově provolávají slova *hau hau* či *hau hau jé hau hau*, což Hockings interpretoval jako vyjádření radosti (Hockings, 1968, str. 414) či jako zvuk, který má odvrátit neštěstí (Hockings, 2001, str. 13). Dle informátorů z Džakkanáre tento zvuk v minulosti sloužil k odstrašení divoké zvěře (které se v minulosti pohybovalo v nílگیرských lesích mnohem více než dnes – například sloni, gepardi, medvědi) či jiných nebezpečných sil, dle informátora z Kávatti nedaleko Úty jde o badagskou posvátnou slabiku, jakousi obdobu *óm*.

Celkem vzato však nikdo nemá nad náboženskými záležitostmi společenství Badagů svrchovanou autoritu, jakou v majoritní hinduistické společnosti požívají bráhmani. Náboženství též nepředstavuje etický kodex – ten je vyjadřován ponejvíce v sekulárním kontextu (např. během veřejných sešlostí a rokování, svatebního vyjednávání, při pohřebních obřadech a v neposlední řadě v mnoha příslovích).<sup>57</sup> (Hockings, 1989, str. 221 – 222)

V posledních desetiletích se též obecně krátí doba vyměřená k provádění jednotlivých obřadů a trvání svátků – důvodem jsou pracovní úvazky většiny Badagů. Též se upouští od obřadů, které souvisely s dřívějšími životními podmínkami v prostředí hustých lesů, plných divoké zvěře a skýtajících mnohá nebezpečí (např. Běda Sámi). (Hockings, 1980, str. 213) Je rovněž zvykem, že se v době svátků jí pouze vegetariánské pokrmy. Neodmyslitelnou součástí všech svátků a obřadů je

---

<sup>56</sup> Jako rytmické nástroje jsou též často využívány kovové kalíšky na vodu.

<sup>57</sup> V této souvislosti je však nutno vyzvednout silící vliv křesťanských idejí mezi dětmi, které navštěvují soukromé školy založené misionáři.

důkladná očista těla i domu, případně některých používaných nástrojů – tato praxe souvisí s dichotomií „čisté“ a „nečisté“, která je v indickém kontextu doposud velmi živá v rovině profánní i posvátné.

Během roku probíhá několik svátků a obřadů, které jsou výhradně badagské. Stručně zmíním alespoň ty, které se slaví do současnosti.

Největším svátkem všech Badagů je Hette habba, jehož datum je určeno dle lunárního kalendáře a začátek připadá na pondělí obvykle na přelomu prosince a ledna.<sup>58</sup> Probíhá po osm dní v několika vesnicích (zejména v oblasti kolem Kótagiri, nejvýznamnější vesnicí je Bérarani<sup>59</sup> - tamější kněz je během obřadu tlumočnickem proroctví Hette ohledně událostí pro příští rok). Několik sester Hette (rozlišených např. Bérarani Hette dle místa vesnice, kde se nachází jim zasvěcený chrám) je v symbolické podobě slunečníků přenášeno v procesí mužů z vesnice do vesnice – takoveto každoročně prováděné „setkávání“ Hette je chápáno jako cyklické udržování dobrých vztahů mezi mocnými bohyněmi a zároveň významně posiluje identitu a pocit jednoty u společenství Badagů. Během tohoto svátku byli tradičně do Bérarani pozváni *čettijárové*, kteří tkali obřadní látky v domě k tomu účelu vyhrazenému – dnes si však Badagové často obstarají látky od *čettijárů* na trhu několik dní před svátkem. Tyto látky se v poslední sváteční den vyperou v řece a ovinou kolem idolu Hette (do toho okamžiku přísně střeženého před zraky lidí). Přizváni bývají dodnes i muži Todové v tradičních vyšívaných plédech, kteří se účastní závěrečného svátečního dne v Bérarani. Dodnes muži účastníci se tohoto svátku hrají na posvátné flétny *buguri*<sup>60</sup>. Po několik svátečních dnů na veřejných prostranstvích v těchto vesnicích vyhrává badagská hudba z tlampačů (Badagové vydávají a prodávají audio nahrávky tzv. badagské „pop music“, v níž jsou tradiční hudební motivy zpívané v badagštině či tamilštině upravené po vzoru současné tamilské populární hudby), zatímco dříve hudební kulisu obstarávaly skupiny kurumbských či irulských hudebníků.

Dalšími významnými svátky, probíhající v únoru až březnu, jsou Džadajasvámi či Mahálinga (jiná označení pro boha Šivu) nebo Máriamma<sup>61</sup>, doprovázené zkouškou ohněm odehrávající se u chrámů těchto božstev postavených na odlehlých místech. Součástí obřadů je též věštění úrody pro

---

<sup>58</sup> Tohoto svátku jsem se účastnila v lednu 2009. Jakožto žena jsem se však mnohých důležitých součástí obřadů nemohla zúčastnit.

<sup>59</sup> Území této vesnice je považováno za posvátné, v minulosti se tam proto nenacházela ani menstruační chýše.

<sup>60</sup> Flétna vyrobená z jednoho kusu dřeva (většinou Iruly, Badagům ji však obstarávali Todové) je považována za posvátnou, ženy se jí nesmí dotýkat a hrají na ni většinou kněží zvaní *púđžárijové*.

<sup>61</sup> Tato bohyně je považována za sestru Káli a lidé věří, že svým působením mohla lidi uchránit před neštovicemi.

daný rok ze dvou nádob s vařícím mlékem, což nasvědčuje tomu, že svátek byl původně součástí obřadů spjatých se zemědělským rokem.

S počátkem zemědělských prací v listopadu je spjat svátek Dodda habba („Velký svátek“) a sklizeň úrody bývá završena svátkem Déva habba v červenci.

Ústředním bodem svátku Dodda habba bývalo vyorání první brázdy na polích za účasti Kurumbů a příprava rýžového pokrmu v posvátné části kuchyně zvané *hágottu*, který společně sní všichni muži z každé rozšířené rodiny ve vsi. Součástí oslav tvořily míčové hry – v této souvislosti bych se ráda zmínila o tom, že devět informátorů v souvislosti s mýtem o Kóltipe (dívce či starší ženě, jejíž příbuzní zemřeli a ona se za pomoci havrana dostala do „nebe“, kde mohla znovu spatřit své nejbližší) uvedlo, že předci v „nebi“ hrají míčové hry. Souvislost se zmíněným svátkem však nikdo z nich výslovně nepotvrdil.

Svátek Déva habba doprovází zvláštní *púdža* v chrámu Šivy (Hirijodeji) ve vsi Tándanádu nedaleko Kótagiri, kam se dostaví všechny prvorodičky s prvorozenými syny, oblečené do tradičního ženského šatu a šperků.<sup>62</sup>

Dodnes se rovněž v některých vesnicích provádí jednou či dvakrát ročně (v květnu a / nebo prosinci) obřad zvaný Uppu habba neboli „dávání soli kravám“<sup>63</sup>, jež má zajistit hojnost mléka, předejít chorobám dobytka a utužit zdraví všech hospodářů (k tomu napomůže mimo jiné i speciální pokrm, připravený s trochou posvátného kravského lejna). Obdobné obřady jsou zaznamenány i u Todů, kteří chovali stáda buvolů. Sůl potřebnou k rituálům Badagové dříve kupovali v nížinách (muži, kteří ji přinášeli, museli být rituálně čistí) a poté ji v rámci výměnného obchodu statků a služeb předali Todům.

Dalším, dnes ve velmi oslabené podobě slaveným svátkem je Sakalati v měsíci říjnu, kdy Badagové zdobí střechy svých domů čerstvými květy z vybraných druhů rostlin, pořádají společné hostiny a pomocí uhlíků malují v *kéri* skici buvolů, býků, krav, hvězd, Slunce a Měsíce a dalších zvířat i zemědělských nástrojů (mnohé vzory se podobají tetování na ruku či těle badagských stařenek). Svátek býval završen tím, že děti vyhodí na pole zvláštní koláč, připravený pouze pro tuto příležitost, se slovy „Sakalati přišel“ (Thurston, 1909, str. 102).

---

<sup>62</sup> Tohoto obřadu jsem se zúčastnila 12. 7. 2005.

<sup>63</sup> Svědkem rituálů spjatých s tímto svátkem jsem byla ve vsi Kávatti, 9. 5. 2005.

## 2 MIGRACE

### 2.1 *Teoretická východiska pro studium migrací*

Dle Oxford Dictionary of Sociology (str. 415) migrací označujeme (více či méně) trvalé přechody jedinců či skupin přes symbolické či politické hranice do nových sídelních oblastí a komunit. Sociologické studie o migracích jsou různého zaměření a bývají součástí výzkumů širších problémů, jako je příbuzenství, sociální sítě či ekonomický vývoj. Obvykle jsou analýzy migrací prováděny na základě tzv. faktorů „push from“ (například vysoká míra nezaměstnanosti v původní oblasti) a „pull in“ (ekonomický rozmach v hostitelské oblasti), přičemž první případ je spíše obrannou strategií a druhý naopak nabádá k často riskantním krokům.

V této podkapitole vycházím zejména z teoretického úvodu ke knize Leoše Šatavy (Šatava, 1985). Šatava uvádí, že Jansenova hypotéza push-pull apriorně vychází z představy „usedlé“ společnosti, v níž migrace probíhají v závislosti na socioekonomické nerovnováze mezi oblastmi, při níž jisté faktory vytlačují (push) obyvatelstvo z původního prostoru (area of origin), zatímco jiné je přitahují (pull) do prostoru cílového (area of destination). (Šatava, 1985, str. 46 - 47)

Terminologii týkající se migrací čerpám z *Migration Terminology* v publikaci *World Migration 2008* (str. 491 – 501), vydané Mezinárodní organizací pro migraci (International Organisation for Migration), dostupné na internetových stránkách organizace [www.iom.int](http://www.iom.int).

Migraci lze chápat jako historicko-sociologický fenomén. Migrační procesy je možné dělit na základě několika hledisek. Historicky vzato probíhaly migrace **primární** (do neosídlených oblastí) a **sekundární** (do již osídlených míst, kde docházelo ke střetu dvou odlišných kultur a následně k procesům adaptace a akulturace<sup>64</sup>). Rovněž lze rozlišovat, zda se jedná o migraci **dobrovolnou** či **násilnou**. Co do geografických měřítek lze migrace dělit na **vnější** (mezi zeměmi, státy či kontinenty – emigrace a imigrace) a **vnitřní** (mezi oblastmi v jedné zemi či na území jednoho státu, kde lidé migrují za prací do hospodářsky vyspělejších oblastí)<sup>65</sup>. Z hlediska spíše kulturního jsou rozlišovány

---

<sup>64</sup> Soukup definuje kulturní adaptaci jako specifický lidský způsob přetváření světa člověkem prostřednictvím výroby artefaktů, vytvářením sociokulturních regulativů a kulturních idejí. Akulturaci poté jako typ endogenní kulturní změny, k níž dochází při vzájemném kontaktu různých kultur. (Soukup, 2000, str. 198)

<sup>65</sup> Od padesátých let 20. století nabývají tyto přesuny podstatných rozměrů, zvláště v rozvojových zemích. Jsou doprovázeny procesy urbanizace a industrializace a zahrnují masový odliv lidí z venkova do měst. (Marshall, 2004, str. 324)

migrace **konzervativní**, jejichž cílem je zachování dosavadního způsobu života, a **inovační**, které naproti tomu slouží jako cesta k radikální změně životního stylu. Šatava též podotýká, že se migrační procesy během dějin stávají individualizovanější (Šatava, 1985, str. 29 - 30).

Vzhledem k průběhu migrací můžeme charakterizovat migraci **postupnou** (z původní oblasti postupně několikanásobnou změnou sídliště – např. z osamocené usedlosti do vsi, poté do města a nakonec do velkoměsta), migraci **řetězovou** (odehrává se v rámci rodiny či skupiny lidí, kdy na počátku jeden její člen posílá zbylým členům peníze, aby za ním mohli přesídlit – výsledkem tohoto procesu bývá shlukování lidí z určité oblasti do stejných městských čtvrtí či do určitých menších měst). Z hlediska délky pobytu v cílové oblasti lze odlišit migraci **trvalou**, **návratnou** (zvanou též **kruhovou** – migranti se dobrovolně vrací do původních oblastí) a **sezónní** (přesuny závislé na klimatických podmínkách či sezónní pracovní příležitosti).

Migrace jsou v samotném základu procesy „konané“ lidmi, proto lze do jistých kategorií zařadit i osoby, kterých se přesuny týkají. **Emigranti** opouštějí svoje původní bydliště s cílem usazení se v jiné zemi, v níž jsou následně považováni za **imigranty**. **Uprchlíci** museli svoji vlast opustit kvůli probíhajícímu či hrozícímu rasovému, náboženskému či národnostnímu útlaču nebo kvůli své příslušnosti k určité společenské vrstvě či skupině, případně z důvodu svého politického smýšlení.

**Vnitřní přesídlenci** jsou osoby přinucené opustit svůj domov kvůli nepříznivým politickým, společenským, přírodním či jiným podmínkám, avšak na rozdíl od uprchlíků nepřekročí hranice žádného státu.

**Migračním proudem** je nazýván přesun určité skupiny lidí z nějaké země, oblasti či města do určité cílové oblasti ve vymezeném časovém období.

Geograf E. G. Ravenstein již v 80. letech 19. století vytyčil určité zákonitosti migrace (čerpáno z Šatava, 1985, str. 34):

- závislost migrace na vzdálenosti (většina migrantů cestuje na kratší vzdálenosti, ti, kteří se vydají daleko, většinou míří do měst)
- etapizace migrace
- migrační proudy vyvolávají protiproudy
- existují rozdíly mezi městským a venkovským prostředím ve vztahu k migraci (lidé většinou migrují z venkova do měst motivováni ekonomickými faktory, což souvisí též s industrializací)
- většina migrantů jsou dospělí lidé, přičemž vnější migrace se týkají spíše mladých mužů a ženy migrují spíše na krátké vzdálenosti či v rámci jedné země

E. S. Lee v 60 letech 20. století poukázal při svém výčtu čtyř základních *faktorů* migrace kromě faktorů spjatých s původním prostorem, s cílovým prostorem a působících překážek také na faktory osobní, čímž teoretické pojetí migrace jaksi „zlidštil“, neboť bere v potaz závislé osoby (děti, ženy), vliv životního cyklu a jevů s ním spojených (přechodové rituály, manželství, rozvod, apod.), atypické a náhodné prvky života jedince (vyobcování, útěk, apod.), ale i individuální vnímání překážek a přístup k jejich překonávání. Uskutečnění migrace tedy z tohoto hlediska není zcela racionálním jevem, a proto tlak musí být dostatečný, aby byla překonána vždy přítomná přirozená statičnost (*inertia*) života jedince či skupiny lidí. (Šatava, 1985, str. 37 – 38) Lee dále popisuje *prvky* migračních procesů jako je **míra migrace** (závisí na rozdílnosti oblastí, rozmanitosti obyvatelstva, kolísání ekonomiky, obtížnosti překonávání překážek apod.), **proud** a **protiproud** (reemigrace, vědomá dočasná migrace) a jejich vzájemný poměr neboli **účinnost proudu** (ta variuje s ekonomickými podmínkami). Rovněž uvádí, že „kvalita“ migrujících je přímo úměrná vzdálenosti cílové destinace. (Tamtéž, str. 38 – 39)

T. H. Eriksen pojímá pracovní migrace a uprchlictví jako hmatatelný projev modernizace, kapitalistického způsobu výroby a spotřeby. „*Původní obyvatelé se ocitají v ošemetné situaci. V jistém smyslu jsou vklíněni mezi rezervaci a kulturní genocidu. Na jedné straně se mohou rozhodnout pro izolaci a obklopit své obyčeje a tradice pevnými hranicemi. Takové strategie byly téměř vždy neúspěšné. Na druhou stranu se mohou pokusit prosazovat své politické zájmy již zavedenými metodami. Pokud toho chtějí dosáhnout, musí – alespoň někteří z nich – projít procesem modernizace, aby si osvojili pravidla příslušné politické hry. Tato strategie může být úspěšná.*“ (Eriksen, 2008, str. 348)

## 2.2 Migrační procesy spjaté s Indií

V této kapitole se zaměřuji na procesy migrací ze/do zemí jižní Asie a Číny. Hlavním zdrojem informací mi přitom byla publikace vydaná Mezinárodní organizací pro migraci, dostupná na internetové adrese <http://www.iom.int/jahia/Jahia/cache/offonce/pid/1674?entryId=20275>, s názvem *World Migration 2008: Managing Labour Mobility in the Evolving Global Economy*<sup>66</sup>. Předpokládám, že zde zmíněná statistická data jsou relevantní.

Důvody, které vedou lidi k migraci, jsou nesčetné a propojené na úrovních individuální, rodinné a socioekonomické. Šíření informací a nízké náklady spojené s cestováním v posledních několika desetiletích napomáhají zvýšení mobility pracovních sil a vytváření nadnárodních komunit. Pracovníci se stěhují za lepšími pracovními příležitostmi a podmínkami. Důležité hnací stimuly

---

<sup>66</sup> Čísla stránek v závorkách bez bližších citačních údajů odkazují v této kapitole právě k dané publikaci.



emigrace za prací nejsou pouze vyšší zisky, ale též lepší úroveň zdravotnictví, vzdělávání, větší osobní bezpečnost a obecně řečeno „vyšší kvalita života“. (str. 32)

Země a oblasti v Asii lze velmi zhruba rozdělit dle převládajících migračních procesů na „**země s převažující emigrací**“ (Bangladéš, Kambodža, Čína, **Indie**, Indonésie, Laos, Myanmar, Nepál, Pákistán, Filipíny, Šrí Lanka a Vietnam), „**země s převažující imigrací**“ (Brunej, Hongkong, Japonsko, Macao, Malajsie, Singapur, Jižní Korea, Taiwan) a „**země s rovným podílem emigrace i imigrace**“ (Thajsko). (str. 439)

Ačkoli je Indie hlavní destinací v jižní a centrální Asii, tamějších 5,7 milionů imigrantů činí pouze 0,5 % celkového počtu jejích obyvatel.<sup>67</sup> (str. 441) Naproti tomu co do počtu emigrantů se mezi asijskými zeměmi nachází s 1,9 % z celkového počtu obyvatel (tedy zhruba 20 milionů lidí) na druhém místě za Čínou (tamější diaspora čítá 2,9 %), následovaná Filipínami (asi 8,2 milionů emigrantů, což činí přes 10 %) a Pákistánem (přibližně 4 milionů lidí, tedy 2,8 % populace). (str. 448)

Bangladéš, Indie, Nepál a Šrí Lanka jsou země, z nichž pochází nejvíce migrujících pracovních sil. Počet emigrantů z Indie vzrůstá a dle údajů z roku 2005 Indové tvořili 8 % ze všech imigrantů v Austrálii (pro srovnání, v 90. letech minulého století to bylo přibližně pouhých 5 %), 11 % imigrantů v Kanadě (oproti dřívějším 8 %) a 8 % v USA (dříve 5 %). (str. 442)

Od 60. let 20. století dochází k „odlivu mozků“ (vysokoškolsky vzdělaných pracovníků) z Indie do různých zemí světa. Přitom v posledním desetiletí se jedná o odborníky zejména v oblasti informačních technologií, kteří v 80% míří do USA. Takzvané vyspělé státy (zejména USA, Kanada, Velká Británie, země EU či Austrálie), které udělují pracovní povolení, přitom stále více upřednostňují imigranty vykonávající dočasná zaměstnání. Právě dočasnost pobytu v cizině do značné míry zasahuje do rodinného života migrantů, kteří se musejí, často nedobrovolně, odloučit od své rodiny<sup>68</sup>. (Khadria)

Pracovní síly z asijských zemí míří též na Přední Východ (odhady se pohybují okolo 8, 7 milionů lidí – z toho Indové tvoří 36 %). Bangladéš, Indie a Pákistán poskytují pracovníky, kteří se v zemích Perského zálivu podílejí na projektech zaměřených na budování tamější infrastruktury. (str. 443)

---

<sup>67</sup> Naproti tomu v Nepálu tvoří 818,582 imigrantů 3 % z celkového počtu obyvatel, což je největší procentuální zastoupení v této oblasti Asie. (str. 441)

<sup>68</sup> V souvislosti s indickými imigranty v USA, kteří často zastávají dočasné pracovní pozice, je důležité zmínit fakt, že v porovnání s imigranty ze zemí Latinské Ameriky či Číny za nimi v mnohem menším počtu případů přicházejí ostatní členové rodiny. V roce 2001 ze všech mexických emigrantů do USA více než 95 % přesídlilo jako celá rodina, čínské rodiny už jen v 58, 8 % případů a indické rodiny tvořily takřka 43 % ze všech indickým imigrantů. (str. 165)

Další populární destinací je Malajsie, kde podle odhadů pro rok 2008 pracuje okolo 2, 5 milionů (legálních) imigrantů, z nichž 32 % bylo zaměstnáno v průmyslové výrobě a ostatní v sektoru služeb, stavebnictví či na plantážích. V roce 2006 tvořili nejpočetnější imigrantů skupinu Indonésané (65 %), následováni Nepálci (11 %) a Indy (7 %). (str. 444)

Pro imigranty z Asie obecně platí, že udržují úzké a aktivní vztahy se zeměmi svého původu (podstatnou úlohu hrají rodinné vazby), což vyjde najevo například v souvislosti s přírodními katastrofami (vlny tsunami v roce 2004, časté záplavy, zemětřesení a cyklony), které jsou na druhou stranu též příčinou mohutných emigračních vln tamějších obyvatel – odhady počtu osob, kteří v důsledku tsunami opustili svoji vlast (v oblasti Indického oceánu), se pohybují kolem 1, 7 milionu. (str. 448)

Jižní a centrální Asie se rovněž vyznačuje vysokým počtem studentů, kteří odjíždějí studovat do zahraničí. V USA zaujímali od roku 2000 indiští studenti první příčku co do počtu, v letech 2003 – 2004 tvořili celých 13,9 procent všech zahraničních studentů (za nimi se umístili studenti z Číny, Jižní Koreje, Japonska, Kanady a Taiwanu). V letech 2004 – 2005 studovalo v USA celkem 80 466 studentů původem z Indie (str. 442). Značný podíl studentů ze zahraničí (celkem 20 procent v letech 2004 – 2005) mají též univerzity v Austrálii. V letech 2006 – 2007 se počet studentských víz stoupl na 228 592, oproti 190 647 víz z let 2005 – 2006. Nejvíce studentů pochází z Číny a Indie. (str. 483)

Na mnohých univerzitách v USA, Austrálii a v zemích Evropy si nejlepší studenty z Asie doslova hýčkají a po ukončení vzdělání jim je nabídnuta dobře placená práce v oboru. V důsledku toho dochází v samotné Indii k paradoxnímu nedostatku odborných pracovníků (ve vzdělávacích i výzkumných institucích) a nekvalifikovaná síla v mnoha odvětvích vede k menší pracovní výkonnosti. (Khadria)

Studium v zahraničí však do značné míry ovlivňuje též ekonomiku zemí, z nichž studenti pocházejí, a sice kvůli vysokým poplatkům za studium, které musejí ve většině případů pokrýt rodiny studentů. V podstatě tím dochází i k odlivu peněz, které emigranti za práci posílají svým rodinám v zemích původu. (Khadria)

Přestože by v Indii mohli pracovní místa v indických společnostech (jedná se především o firmy s výpočetní technikou) majících pobočky v různých zemích světa plně obsadit indiští vysokoškolsky vzdělaní pracovníci, najímají si společnosti v poslední době též pracovníky ze zahraničí, kteří v té které společnosti pracovali v zemi svého původu. (str. 447)

## **2.3 *Migrace Badagů***

### **2.3.1 *Migrace Badagů do 20. století***

O původu a předpokládané migraci Badagů do Nílghir se vedou spory mezi badateli i samotnými Badagy, jelikož pro nedostatek písemných záznamů či hmotných důkazů není možné

stanovit jednoznačnou hypotézu. Badagové tedy **pravděpodobně** do oblasti Nílgir imigrovali z přilehlých nížin v oblasti Majsúru před zhruba pěti staletími. Byli schopni se adaptovat na odlišné přírodní podmínky a zapojili se do socio-ekonomických vztahů mezi obyvateli, kteří oblast obývali již před příchodem Badagů.

Jejich původ je **nejasný**, pravděpodobně však do Nílgir přišli v několika vlnách od druhé poloviny 16. století z oblasti Majsúru v dnešním státě Karnátaka. Vzhledem k tomu, že první zmínku o „Badegách“ podal již misionář Finicio roku 1603, je zřejmé, že alespoň někteří Badagové přišli do oblasti Nílgir před tímto datem.

Paul Hocking se ve stěžejním díle *Ancient Hindu Refugees* přiklání k názoru, že první Badagové do Nílgir **uprchli** roku 1565, kdy muslimové dobyli Vidžajanagarskou říši na území dnešního státu Karnátaka<sup>69</sup> (Hockings, 1980, str. 4). Tuto hypotézu podporuje i fakt, že vládci Majsúru a spolu s nimi většina obyvatel této oblasti konvertovali kolem roku 1610 k višnuismu, zatímco Badagové jsou šivaisté či lingájaté.

Badatelé z řad Badagů však zastávají jiné názory. Badagský spisovatel N. Kariabettan uvedl (v roce 1958) fakticky nepodloženou dataci odchodu z Majsúru do 11. století. Badaga M. K. Belli Gaudar byl toho názoru (v letech 1938 – 1941), že Badagové emigrovali z Majsúru roku 1311 v důsledku muslimské invaze Malika Káfúra.<sup>70</sup> (Hockings, 1980, str. 13) Lingvistická evidence by dosvědčovala odchod Badagů z kannadské oblasti ještě před působením gramatika Késirádži ve 13. Století (tamtéž, str. 14). Jazyk Badagů je blízký kannadštině, dle francouzské lingvistky Pilot-Raichoor jsou však místní dialekty v Nílgirách ovlivněny ostatními jazyky užívanými v této oblasti (Hockings, 1997, str. 141). Pilot-Raichoor poukazuje na blízkost jazyka Badagů a Kurumbů, čemuž nasvědčuje i moje osobní zkušenost – při návštěvě kurumbských vesnic moji badagští informátoři rozuměli takřka všemu, co Kurumbové říkali, na rozdíl od rozhovorů s Tody, Iruly či Kóty, při nichž posloužila jako *lingua franca* tamilština.

Většina mých informátorů však na důkaz svého původu uvedla legendu o tom, jak Badagové prchali před Típú sultánem<sup>71</sup>, který se snažil zmocnit krásných badagských žen, což bylo pro celé společenství nepřípustné. Po náročné cestě do hor, během níž pomáhaly Badagům božské síly, se

---

<sup>69</sup> 23. 1. 1565 spojená vojska dakšinských sultanátů Bídžápuru, Gólkondy, Ahmadnagaru a Bídaru porázejí u Tálíkóty Vidžajanagar a likvidují jej jako regionální mocnost. (Strnad, J. et al., str.912)

<sup>70</sup> Roku 1311 – výprava Aláuddínova generála Malika Káfúra proti jihoindickým Hójašalům; hójašálský panovník Ballála III. je donucen k přijetí vazalského statutu. (Strnad, J. et al., str. 906)

<sup>71</sup> Típú Sultán (1749 / 53? – 4. 5. 1799), též Fatéh Alí Típú, syn Haidara Alího, od 1782 vládce (od 1784 sultán) Majsúru (Strnad, J. et al., str. 1166), 1799 padl ve čtvrté anglo-majsúrské válce v bitvě u Šrírangapattanam (tamtéž, str. 649).

usadili na půdě, kterou jim darovaly tamější kmeny. Aby si zajistili ochranu před muslimskými pronásledovateli, snažili se přizpůsobit životním zvyklostem a sociální organizaci již usedlého obyvatelstva – ženy přejaly šaty od Kótek a muži od Todů, dívky se po dosažení dospělosti nechávaly tetovat na čele a na rukách. Bylo zaznamenáno několik verzí těchto legend, ale žádné z nich se podrobně o životě Badagů v Majsúru nezmiňují, až na pár toponym.

Někteří Badagové však předložili proti obecně přijímané teorii námitky, ať už v podobě podrobné evidence **indických** historických pramenů jakožto důkazy své odvěké přítomnosti v Nílgirách (z pera H. N. Kalla Gaudara)<sup>72</sup>, nebo na základě archeologických nálezů a kulturně-historických hypotéz (rev. Philip Mulley) či ve snaze dosáhnout pro své společenství zařazení mezi soupisné kmeny (Dharmalingam Venugopal).

S ohledem na sociální strukturu Badagů (klany, mezi nimiž existuje jakási hierarchie vycházející z rituální čistoty a společenské prestiže) je však **pravděpodobné**, že do Nílgir přicházeli v několika vlnách a z různých příčin (hladomor, vynucovaná konverze na islám, expanzivní politika majsúrských vládů). (Hockings, 1980, str. 16) Otázkou (a aktuálním tématem lingvistických výzkumů v Nílgirách) zůstává, do jaké míry jazykově a kulturně ovlivnili ostatní obyvatelé Nílgir, nebo jak jimi byli sami ovlivněni. Osobně jsem se nesetkala s Badagy, kteří by o sobě mluvili jinak než jako o „Badagách z Nílgir“. Na svůj domov jsou patřičně hrdí, ať už žijí v rodné vesnici, či migrovali do jiných oblastí.<sup>73</sup>

Obecně lze tedy migraci Badagů do Nílgir považovat za migraci trvalou a sekundární. Otázkou zůstává, zda migrace Badagů do Nílgir byla spíše násilná a konzervativní, či naopak dobrovolná a inovační.

### 2.3.2 Migrace Badagů v průběhu 20. století

Tato podkapitola bude od samého začátku poznamenána zásadním nedostatkem, a to chybějícími přesnými statistickými údaji o počtech migrantů z řad Badagů. Důvodů je hned několik. Toto společenství je mezi ostatními původními obyvateli Nílgir jediné, které početně stále narůstá

---

<sup>72</sup> Zde si dovoluji ocitovat Eriksena: „Písemné záznamy a archivy sice poskytují informace jiného typu než ústně předávané vyprávění, ale i ony jsou nejednoznačné a lze je upravovat a různě interpretovat.“ (Eriksen, 2008, str. 328)

<sup>73</sup> Otázkou zůstává, zda v této hrdosti sehrává nějakou úlohu i to, že oblast Nílgir je majoritní společností považována za „prestižní“ region, kam se v době největších veder sjíždí smetánka z celé Indie a kde se nachází mnoho zahraničních vzdělávacích institucí.

(odhady se pohybují kolem 200 000 členů) a nehrozí mu vymizení (kterého se někteří badatelé obávali u Todů a Kótů, jejichž počet se pohyboval a patrně stále pohybuje kolem tisícovky). Proto není, a ani nemůže být, pod drobnohledem antropologů a úředníků státní správy. Početní růst se jistě nemalou měrou podílí na územní expanzi a případné migraci. O krátkodobé migraci za prací do měst v přilehlých nížinách, která se odehrává často v rámci příbuzenských sítí, se záznamy nevedou. U emigrantů do zahraničí je otázkou, zda musejí do úředních formulářů uvádět svůj „kmenový“ původ či nikoli.

Vycházím ponejvíce z prací Hockingse a vlastních zkušeností při opakovaném pobytu v Nílgirách, přičemž přihlížím též k celoindickému trendu migrace z venkova do měst za lepším živobytím během několika posledních desetiletí (viz výše). Jisté informace by se mohly jevit jako příliš zevšeobecňující, jelikož vycházím z nestrukturovaných či polostrukturovaných rozhovorů na téma migrace do měst a zahraničí, které jsem vedla s informátory ve vesnicích kolem města Kótagiri. Hockings však uvádí, že právě prostřednictvím obecných rozhovorů vedených v rámci různých sociálních skupin (mezi muži či ženami, bohatými či chudšími lidmi, mladými a starými apod.) Badagové hledají a vytvářejí své postoje vůči změnám doléhajícím na jejich společenství a upevňují (spolu s tradičními svátky, konanými výhradně v oblasti Nílgir) tak do značné míry identitu společenství a pocit sounáležitosti. (Hockings, 1980, str. 235 – 236)

Během prvního pobytu v Nílgirách v roce 2005 jsem navštívila ponejvíce vesnice Badagů v okolí města Kótagiri a za pomoci informátorů se seznámila s tamějšími obyvateli do té míry, že si mě přinejmenším dodnes pamatují. V Džakkanáre jsem měla možnost blíže proniknout do způsobu každodenního života lidí na vsi, jejich sociálního a náboženského života a uvědomit si jisté kulturní zvláštnosti.

Badagové se vyznačují velkou mírou přizpůsobivosti novým podmínkám, schopností učit se rychle novým věcem a využíváním všech možných příležitostí k získání prestiže a hmotného zabezpečení. Jejich schopnost adaptace (ve smyslu vzájemného přizpůsobování se dvou etnik, kdy si minorita osvojí jazyk majority<sup>74</sup>) na nové životní podmínky se projevila i během 20. století, kdy se jim v porovnání s kmenovými společenstvími v Nílgirách velmi úspěšně podařilo proniknout do majoritní kastovní společnosti (při zachování endogamie společenství) a zajistit si takový sociální status, který jim umožnil rozvíjet své schopnosti v oblasti obchodní, administrativní, vzdělávací, politické, vojenské i kulturní. Z toho jasně vyplývá, že migrace za lepšími pracovními příležitostmi do měst se jeví jako nejlákavější alternativa pro ty, kdo nemají polnosti, nevlastní čajové plantáže nebo výnosy

---

<sup>74</sup> Zapojení do života okolní společnosti jim usnadňuje též ovládání tamilského a díky kvalitnímu vzdělání, na něž u svých dětí tolik dbají, i anglického jazyka (pokud se usadí v Karnátace, velmi rychle se díky dialektové blízkosti své rodné řeči naučí kannadsky).

obchodu s čajem nepokrývají náklady potřebné na živobytí, a v neposlední řadě pro stále narůstající počet vysokoškolsky vzdělaných mladých lidí hledajících perspektivní uplatnění. Odchod z Nílgir tak není (až na pár výjimek) těmi, kdo v horách zůstávají, vnímán jako „zrada“ či „sobectví“, ale spíše jako odvážný čin a snaha zajistit rodinu. Naproti tomu většina těch, kdo své rodné vesnice opustili, vyjadřuje lítost nad tím, že „museli odejít“, a často cítí (až přehnanou) zodpovědnost za své příbuzné a dění na vesnici v Nílgirách.

Podstatnou roli při migraci Badagů hrají silné rodinné vazby, jelikož je zvykem, aby manželka i s dětmi následovala manžela, aby se potomci starali o své stárnoucí rodiče, aby si příbuzní navzájem pomáhali. Do 90. let 20. století odcházeli z rodných vesnic převážně muži, v současnosti se tento trend rozšířil i mezi ženy, které díky dosaženému vzdělání mohou najít dobré pracovní uplatnění. Samozřejmě však mimo rodnou vesnici bydlí spolu s blízkými či vzdálenými příbuznými. Všichni pak do rodných vesnic posílají část úspor a s různou frekvencí (v závislosti na vzdálenosti města, kde se usídlili, pracovní vytíženosti a finančních možnostech) své příbuzné v Nílgirách navštěvují.

Do nedávné doby probíhal odchod za prací takřka v masovém měřítku. Během krátké návštěvy v roce 2007 jsem byla až zaskočena počtem lidí, kteří z Džakkanáre během dvou let odešli do měst za prací či za vzděláním (domácnost, kde stále žili všichni členové jako před dvěma lety, byla spíše výjimkou). Z rozhovorů na toto téma vyšlo najevo, že podobná situace je i v dalších vesnicích kolem Kótagiri. Rovněž Badagové žijící ve městě Kojambatúru, s nimiž jsem se setkala, přisvědčili, že poslední dobou se do města přistěhovalo mnoho nových rodin i jednotlivců, které se usidlují v bezprostřední blízkosti svých příbuzných, často do novostaveb na předměstích. Tyto rodiny žijící v sousedství se snaží „badagství“ příliš neprojevovat mimo útroby svých domů (zde mám na mysli zejména jazyk, který mnohým Tamilům připomíná kannadštinu – jazyk obyvatel Karnátsky). Jejich začlenění do majoritní společnosti přesto vždy bylo a je problematické, a to kvůli stále existující (ač oficiálně zakázané a úředně popírané) kastovní hierarchii většinové společnosti, do níž Badagové jaksi „nezapadají“. Obdobná situace prý probíhá i v dalších jihoindických metropolích, jako je Čennaj či Bangalúr, či ve městě Tirupúr, zvaném „jihoindický Manchester“.

Při poslední návštěvě v lednu 2009 jsem zaznamenala další vlnu emigrantů z hor do nížin (tentokrát vzrostl počet lidí starší generace, kteří následovali rodiny svých dětí či vnoučat), ale i návrat několika rodin či jedinců zpět do rodné vesnice. Stále více lidí též emigrovalo za prací do zahraničí (ponejvíce do Malajsie, SAE, USA či Austrálie), případně se o podobný výjezd opakovaně pokoušejí. Odchod do měst za prací či studiem je stále považován za známku jisté prestiže a důkaz dovedností a schopností migrantů. Zároveň se však do popředí zájmu lidí, kteří ve vesnicích zůstávají, dostávají novinky a technické vymoženosti (např. internet či mobilní telefony), jež s sebou navrátilci přinášejí.

Lze tedy shrnout, že migrace Badagů ve 20. století jsou většinou dobrovolné, vnější i vnitřní, do jisté míry inovační (zejména v případě mladých nukleárních rodin), řetězové, ponejvíce návratné (z rozhovorů vyplývá, že většina migrantů by se po nějaké době do Nílgir chtěla vrátit,

alespoň na stáří) či sezónní. Mezi *push from* faktory migrace u Badagů patří nedostatek pracovních příležitostí v Nílgirách. Z toho vyplývá *pull in* faktor migračních proudů do měst či zahraničí, a sice stále nové možnosti uplatnění schopností a vědomostí, získání lepších pracovních míst a jistota hmotného zabezpečení. Silný migrační proud v posledních dvou desetiletích však významně narušuje dřívější sociální uspořádání vesnic, projevuje se též změnami určitých kulturních zvyklostí a v nemalé míře působí na psychiku Badagů. Tyto faktory přispívají v současnosti k silícímu protiproudu neboli reemigraci do rodných vesnic.

## 2.4 *Jevy související s migrací*

Migrace je proces, jehož důsledky se promítají do mnoha rovin života společností i jednotlivců. Patří mezi ně například složení a uspořádání určité populace, sociální a kulturní proměny, ekonomické důsledky, změny v přírodním prostředí i proměny rodinného života či smýšlení jednotlivců. Dosti zjednodušeně řečeno v našem současném stále se zmenšujícím světě všechno souvisí se vším.

### 2.4.1 *Industrializace a urbanizace*

Proces industrializace je těsně spjat s průběhem průmyslové revoluce, jež započala v 18. století na území Anglie.<sup>75</sup> Cílem průmyslové revoluce byl přechod od tradičního způsobu života společnosti k modernismu, a to zejména skrze rozvoj průmyslu a tomu odpovídajícím proměnám ekonomických systémů. Nebyl to proces jednorázový a podněty k těmto změnám přicházely v průběhu historie – zámořské objevy, pokroky vědy a zejména techniky a další. Nejdříve zprůmyslnění podlehlly tradičně rukodělná odvětví jako zpracovávání bavlny, železa či výroba keramiky – stroje nahradily lidskou sílu a cena zboží se snížila.

Nově postavené továrny na okrajích měst byly lákadlem pro pracovní sílu z venkova, což odstartovalo proces urbanizace. S rostoucím počtem obyvatel i průmyslových zón se měnil i život ve městech. (Kottak, 1991, str. 241 – 242)

Slovník kulturních studií (str. 193) uvádí následující definici: „*Pojem urbanizace odkazuje k sociálním, ekonomickým a kulturním praktikám, které vytvářejí metropolitní zóny, a zahrnuje*

---

<sup>75</sup> Jak uvádí Sidney Mintz, vzorem pro industrializaci mohly být plantáže cukrové třtiny a závody na její zpracování v Karibiku, které již v 17. století vykazovaly rysy příznačné pro o sto let později zakládané továrny: přesně vymezený obsah práce na základě specializovaných znalostí a dovedností, skupiny pracovníků dělené dle věku, pohlaví či typu pracovního poměru, pracovní síly dělené do oddělení, pracující na směny apod. (Kottak, 1991, str. 242 – 243)

*přeměnu částí krajiny na městské panoráma jakožto jeden z hlavních rysů kapitalistické industrializace.“*

Jan Keller uvádí, že pro moderní industriální společnost (myšleno časové rozpětí od 19. do první poloviny 20. století) bylo město symbolem pokroku a pro masu venkovské populace byl přesun do měst výrazem sociálního vzestupu. Oproti tomu od poloviny 20. století „je za znak úspěšnosti „měšťana“ považována možnost své město na co nejdelší období opouštět a ve velkoměstech zůstávají jen ti, kdo jsou z hlediska industriální civilizace méně úspěšní“<sup>76</sup>. (Keller, 2002, str. 42) V zemích světového Jihu, kde rozvojové programy často vyústily v oddělení masy lidí od tradičních prostředků obživy, likvidaci ochranné vazby rodinného i komunitního typu a závislosti na pracovních místech a produktech dodávaných moderními korporacemi, jsou mladí lidé hnáni z venkova do měst za prací nejen bídou, ale i očekáváním sociálního vzestupu, větší svobody a nových možností. Dochází tedy k jevu, který Schumacher nazval „vzájemnou intoxikací“ venkova a města a urbanizace v rozvojových zemích má podobu bujení chudinských čtvrtí na okrajích metropolí. (Keller, 2007, str. 138 – 139)

Do Nílگیر začala industrializace pronikat spolu s prvními Brity od 20. let 19. století. Iniciátorem mnohých „projektů“ byl výše zmíněný John Sullivan. Zlepšení infrastruktury (poměrně hustá síť silnic a železnice) mezi hlavními rychle se rozrůstajícími centry Nílگیر – městy Úty, Kúnúr a Kótagiri – umožnilo lepší a rychlejší komunikaci a přispělo i k využívání přírodního bohatství, například bohatých vodních zdrojů pro stavbu přehrad a vodních elektráren, rozsáhlé plochy pastvin a lesů byly přeměněny na čajovníkové a kávovníkové plantáže či pole s bramborami a kapustou. Obyvatelé Nílگیر byli mnohem více než lidé z přilehlých nížin vystaveni vlivu britských kolonizátorů a jejich prostřednictvím zapojeni do mezinárodního obchodu. První větší továrna byla „The Cordite Factory“ v Aruvankádu, kde se od roku 1904 vyráběla munice pro britskou armádu. V 60. letech zahájila provoz továrna „Hindustan Photo Films“ na výrobu fotografických materiálů. Tato nově zaváděná průmyslová odvětví se spolu s plantážnictvím stala pro mnoho původních obyvatel Nílگیر, zejména Badagů, hlavním zdrojem příjmů.

V souvislosti s úbytkem tradičně zemědělsky obdělávané půdy zaznamenal proměnu i způsob směny zboží. Ve městech v Nílگیرách se začali usazovat obchodníci z nížin a v současnosti je většina obyvatel prakticky odkázána k nakupování základních potravin (rýže a zelenina) i mnoha dalších k životu nezbytných věcí (oblečení, vybavení domácností apod.) v obchodech. Tradiční výměna zboží a služeb (zmíněna výše) téměř zanikla.

---

<sup>76</sup> V souvislosti s Nílگیرami a probíhajícími změnami indické společnosti zde považuji za vhodné zmínit, že v současnosti jsou v horských oblastech s příjemným klimatem stavěna nová, honosná (ponejvíce rekreační) sídla na zakázku obchodníků a vyšší třídy z nedaleké Kéraly. Pro obyvatele hor to jistě znamená vítaný příjem, avšak možné negativní dopady na tamější ekosystém jsou přehlíženy.



Po získání nezávislosti si Nílgiři udrželi status hospodářsky rozvinutého distriktu, kde se například roku 1959 konala UN Economic Commissions for Asia and Far East (ECAFE). Od 80. let 20. století začal v klimaticky příznivých horských podmínkách bujet turismus. Výstavba hotelů a rekreačních středisek si vyžádala nemalá území a značně pozměnila tvář horských městeček i krajiny. Časté střetávání s turisty a cizinci i příliv financí zásadně a nevratně přispívají k formování světonázorů původních obyvatel Nílgiři i jejich otevřenosti vůči stále novým možnostem. Je jisté, že rodinné a společenské vazby se proměňují v závislosti na migraci obyvatel, na využívání nových pracovních příležitostí (nejrůznější call-centra a práce přes internet) a technických výtvarů (například mobilní telefony či televizory, které jsou takřka samozřejmostí i na malé vesničky).

Co se urbanizace v Nílgiřích týká, lze obecně shrnout, že původní obyvatelé žijí ve svých vesnicích, zatímco ve městech se usazují spíše nově přichodí lidé z okolních jihoindických států, potažmo Indie. Na rozdíl od indických velkoměst ani v jednom městečku nejsou *slamy*.

#### 2.4.1 Modernizace

S výše zmíněnou industrializací a urbanizací souvisí proces modernizace. Základem modernizace byla hodnotová transformace. Teorie modernizace vznikly jako poněkud povrchní zevšeobecnění životního stylu a způsobu uvažování příslušníků bílé, anglosaské, protestantské střední vrstvy. Nosnou myšlenkou byla víra, že tvůrcem prosperity, štěstí a pokroku je průmyslová společnost dosahující vysokého tempa růstu, která je nesena duchem podnikavosti a osobní výkonnosti. Takový postoj ke světu je podle nich neslučitelný s rutinou, lenivostí a omezeními, jež vládou tradiční společnosti. (Keller, 2007, str. 21)

Tradiční společnosti (většinou agrární, jejichž populace měla nízký stupeň gramotnosti a soustředila se do malých lokálních komunit, integrovaných příbuzenskými a sousedskými vztahy) měly být (za předpokladu existence úzké jednoty mezi potřebami společnosti a zájmy jejích členů a interdependence různých sektorů společnosti) modernizovány<sup>77</sup> – za podstatné a sledované znaky tohoto procesu jsou považovány míra odchodu obyvatelstva do měst, eroze širších příbuzenských vazeb a vývoj nukleární rodiny a tempo vzestupu vzdělanosti populace. (Keller, 2002, str. 40 – 41)

---

<sup>77</sup> Německý historik Hans-Ulrich Wehler přirovnává protiklad „tradice – modernita“ k náhražce staršího, méně vědeckého vzorce „kultura – barbarství“. (Keller, 2007, str. 21 – 22) Východiskem teorií modernity byl statický popis dvou stavů společnosti – tradiční a moderní – přičemž chybělo vysvětlení, jak dochází k přerodu od prvního k druhému z nich. (Tamtéž, str. 31) Miloslav Petrusek v dodatku ke Giddensově knize *Důsledky modernity* (2003) uvádí různé dichotomie stavů společností před a po kýženém přerodu z tradice do modernity, od různých autorů: *Gemeinschaft – Gesellschaft* (Tonnies), *mechanická – organická solidarita* (Durkheim) či *militární – industriální uspořádání* (Spencer). (Giddens, 2003, str. 191)

Nemalou úlohu v modernizaci sehrávala dle amerického sociologa Daniela Lerneru masová média, díky nimž se v tradičních společnostech rozvíjí nová, tzv. „mobilní osobnost“, která je schopna pohybovat se v rychle se měnícím světě dostatečně pružně a úspěšně za využití své schopnosti empatie. Lidé se tak učí rozhodovat podle abstraktních kritérií, což je v nových ekonomických a sociálních podmínkách nezbytné. (Keller, 2007, str. 22)

Do padesátých a šedesátých let 20. století se modernizační úsilí zemí „světového Severu“ (v souhrnu se jedná o země euroatlantické oblasti) upínalo k zemím „světového Jihu“ (či jinak rozvojové země třetího světa)<sup>78</sup>. Vrchol neodvratitelného vývoje tehdy představoval rozvinutý sociální stát. V důsledku (často nešetrné) implantace industrializačních modelů na tradiční společnosti se však začala vynořovat řada dříve nepředpokládaných problémů. Kottak (1991, str. 252 – 253) mezi nejzávažnější z nich řadí rostoucí úlohu státu (a kapitalismu) a s tím související rozvrácení tradičních mocenských systémů, genocidu, etnocidu (při níž na rozdíl od genocidy etnická skupina přežije za cenu ztráty či naprosté proměny své původní kultury) a ekocidu (narušení či zničení lokálních ekosystémů).

V tradičních společnostech může přijímání nových vlivů provázet jakási „šoková reakce“, způsobující zvýšenou mortalitu, upuštění od obvyklých způsobů získávání obživy, zpřetrhání příbuzenských pout, rozvrat systému sociální podpory a kontroly, vznik nových náboženských hnutí či militantní reakci ze strany kmenových společenství. (Kottak, 1991, str. 408)

Od šedesátých let se modernizace začala ubírat dvěma proudy. V osmdesátých letech v reakci na vzestup ekonomik asijských tygrů nabral nový dech modernizační optimismus, jenž tvořil náplň takzvaných *jednorozměrných teorií modernizace*. Oproti tomu v reakci na technologické, ekologické, sociální i politické problémy se rozvíjely *teorie emancipační*.<sup>79</sup> (Keller, 2007, str. 34) Podle nich se společnosti poznamenané modernizací vyznačují rostoucími rozdíly mezi bohatými a chudými (v důsledku individualizace), funkční diferenciací jednotlivých specializovaných oblastí (politika, ekonomika, kultura atd.), generalizací všech vztahů (univerzálněji platné vztahy, normy a hodnoty) a racionalizací. (Tamtéž, str. 52 – 53)

Jak upozorňuje Beck, průmyslová společnost se nyní sama stává tradicí, kterou je třeba změnit, přestože své vlastní principy, pravidla a kategorie považuje za věčné – jak to kdysi činily tradiční společnosti. Paradoxním příkladem těchto principů je proces individualizace, který však stavěl

---

<sup>78</sup> Výraz „modernizace“ byl pro takového změny zvolen proto, že je na rozdíl od výrazů „europeizace“, „westernizace“ či „amerikanizace“ zbavil politických konotací či pejorativního nádechu, jaký nese výraz „zcivilizování“. (Keller, 2007, str. 31)

<sup>79</sup> Mezi jejich nejznámější zastávce patří sociologové Ulrich Beck, Zygmunt Bauman či Pavel Machonin.

na předpokladu, že jednotlivci se budou stále pohybovat v pevných mantinelech příslušnosti k velkým skupinám (třídám), vycházejícím z předmoderních struktur. (Keller, 2007, str. 48)

T. H. Eriksen uvádí: *„Existuje nesmírně obsáhlá antropologická, sociologická a filozofická literatura o modernitě a moderní společnosti. Díky terénní práci a svému zaměření na mimoevropské společnosti přispěla antropologie důležitými postřehy k tomu, že „modernita“ a „tradice“ nejsou navzájem neslučitelné. Je to v rozporu s tím, co tvrdil Max Weber a další raní teoretikové modernity. Moderní politika, námezdní práce a moderní stát mohou docela dobře existovat vedle kultů předků a rodového uspořádání, i když mezi oběma světy nepochybně panuje napětí a rozpory. Bylo také prokázáno, že lidé, kteří žijí v „moderní“ společnosti, si mohou podržet důležité „tradiční“ znaky, jako například nepotismus, morální partikularismus, sociální soudržnost na úrovni komunity a širokou škálu náboženské víry neposkrvněným početím počínaje a čarodějnictvím konče. Současně není pochyb, že modernizace s sebou nese společenské a kulturní změny.“* (Eriksen, 2008, str. 313)

Jak je uvedeno výše, obyvatelé Nílger byli značně ovlivněni britskými kolonizátory a tudíž i myšlenkami modernizace. Badagové se přitom více než ostatní původní obyvatelé Nílger dokázali přizpůsobit nárokům na podnikavost a osobní výkonnost. Relativní úspěšnost modernizace u tohoto společenství je patrná na vysoké míře gramotnosti, odchodu do měst, pozvolném narušování širších příbuzenských vazeb a individualizaci jedinců. Úzký kontakt s městským prostředím a lepší hmotné zabezpečení Badagům umožňuje „držet krok“ s technickým pokrokem, a tak se stávat součástí „mobilní společnosti“.

Mezi původními obyvateli Nílger lze najít důkazy pro ekocidu (plantáže způsobující erozi půdy a úbytek polností i pastvin, kácení lesů vedoucí k vyhubení určitých endemitů apod.) i etnocidu (zejména zánik tradičního systému výměny statků a služeb, který způsobil, že například Todové se v současnosti namísto tradičního mlékařství a pastevectví živí prodejem tradičních výšivek a obchodováním, Kurumbové se zapojují do projektů organizace Keystone, která z jejich tradičních rukodělných výrobků a zpracovaných lesních produktů vytváří „turisticky atraktivní“ prodejní artikly). Proměna hodnot odvislá od změn způsobů obživy se promítá i do pozvolna leč nezvratně se proměňujících rituálních praktik – například mladá generace Badagů se sice účastní tradičních svátků a rituálů, avšak není schopna vyložit jejich smysl a při obřadech mnozí jen „slepě“ následují starší. Rovněž není bez zajímavosti, že při majetkových sporech stále více Badagů využívá služby právníků (i „ne-Badagů“), kteří se řídí obecně platnými indickými zákony, zatímco při rodinných či vesnických rozepřích (dohadování svateb, pohřby, změny vesnické infrastruktury či pořádání festivalů) rozhoduje sněm významných (starších či bohatých) Badagů (mužů). V rámci vesnice často zakládají muži a ženy odděleně svépomocné skupiny, které se snaží střádat a následně efektivně využívat finance pro nejrůznější příležitosti (zemědělské práce, půjčky na stavbu domů, pořádání svátků apod.).

#### 2.4.2 Globalizace

Za celosvětové vyústění procesů modernizace, jež se vyznačuje nesčetnými nezamýšlenými důsledky, je považována právě globalizace. V jejím důsledku se do jisté míry stírají hranice národních států<sup>80</sup> a vytváří se „světová společnost“. Keller globalizaci chápe jako „*v celoplanetárním měřítku probíhající pokus o kolonizaci veřejného prostoru soukromým zájmem*“. (Keller, 2007, str. 122) S globalizací se pojí stále užší ekonomické propojování jednotlivých částí světa (tzv. svobodný obchod), nebývalý rozvoj komunikačních prostředků a informačních technologií.

Sociolog Zygmund Bauman považuje tento termín za „*ten nejvěrnější výraz pro neurčitost a neuspořádanost, nekontrolovatelnost, nepředvídanost a nepředvídatelnost situace, ve které se svět bez varování ocitl a ve které je puzen kupředu svou vlastní setrvačností*“. V globalizaci se též rodí nová, celosvětově se šířící stratifikace, ve které je podíl na moci závislý na míře pohyblivosti jednotlivých aktérů – elity překonávají jakékoli vzdálenosti s odzbrojující lehkostí, zatímco ti, kdo zůstávají vázáni na určité místo, na globalizaci doplácí. (Keller, 2007, str. 127).

První fáze globalizace začala po druhé světové válce a jejím hlavním cílem byla tzv. rozvojová pomoc zemím světového Jihu<sup>81</sup>. Ve druhé fázi, jež probíhá od osmdesátých let 20. století, „*vyváží Jih plody své deformované modernizace na Sever v podobě sílicího proudu běženců, v podobě bezkonkurenčně laciného zboží pocházejícího z robotáren v rozvojových zemích, ale i v podobě tlaku na snížení sociálního zabezpečení tak, jak ho tlumočí zájmy nadnárodních korporací*“ (Keller, 2007, str. 130). Jedním z nejpalčivějších problémů je migrace nekvalifikovaných pracovníků (zejména z Číny a Indie), která by dle odhadů pro rok 2030 měla tvořit až 40 procent světové pracovní síly. (World Migration 2008, str. 30)

Badagové jsou zapojeni do globalizačního řetězce a ovlivnění celosvětově rozšířenými trendy skrze média jako televize, internet, mobilní telefony, rovněž díky zaměstnání u zahraničních firem (call-centra, práci přes internet a v odvětví informatiky), stále většími možnostmi cestovat a v neposlední řadě stykem s cizinci (například četnými turisty a antropology). Nelze popřít, že tyto

---

<sup>80</sup> V politické rovině právě oslabení konceptu národních států dává prostor sílícím regionálním hnutím, požadujících na státech větší autonomii, ale též pokusům o vytváření nadnárodních politických identit typu sjednocené Evropy. (Keller, 2007, str. 124)

<sup>81</sup> Jak již bylo zmíněno v podkapitole věnované modernizaci, návody na rozvoj byly původně vymyšlené a vhodné pro země euroatlantického prostoru, přesto na kulturní odlišnosti tzv. rozvojových zemí nebyl brán po dlouhou dobu zřetel. Jak uvádí Keller, rozvojová pomoc neprobíhá v rovině „středně vyspělé techniky“, která by lidem umožňovala hospodařit s relativně malými nároky na prostor, naopak je náročná na zdroje všeho druhu, přetěžuje ekosystémy a marginalizuje celé skupiny obyvatelstva. To mimo jiné vede i k masovým vlnám (často nedobrovolných) migrací. (Keller, 2007, str. 137 – 138)

vlivy se odrážejí na životě jejich společenství. Jak uvádí T. H. Eriksen: „*Setkání s globálními silami modernity probíhá na celém světě, je nevratné a trvalé. Někteří teoretikové tvrdí, že proces modernizace ponechává místním komunitám jen velmi málo příležitostí k tomu, aby si zvolily vlastní směr změn.*“ (Eriksen, 2008, str. 303) Jde zejména o tradiční prvky kultury a sociální organizaci.

### 2.4.3 Identita, etnicita a multikulturalismus

Definice pojmu **identita** je do jisté míry problematická. Brubaker a Cooper v článku nazvaném *Beyond “identity”* uvádějí, že „identita“ se stala nejasným pojmem v důsledku toho, že jsou jí označovány všechny vztahy příbuzenské či politické spřízněnosti, všechny formy příslušnosti a sounáležitosti, dále všechny případy, kdy nějaké jevy sdílejí společné rysy nebo spolu navzájem nějak souvisejí či jsou soudržné, a v neposlední řadě veškeré způsoby sebepojetí a sebeidentifikace. (Brubaker a Cooper, 2000, str. 2)<sup>82</sup> Rovněž poukazují na to, že s životem společnosti je, na rozdíl od „identity“ (jakožto danosti), neodmyslitelně spjata (neustále probíhající) „identifikace“ sebe a druhých. Ta rovněž závisí na kontextu a situaci, avšak může probíhat nezávisle na „identifikátorovi“, a to v rámci různých diskursů a skrze veřejně šířená vypravování. (Tamtéž, str. 14 – 16) Sartori poukazuje na to, že nezbytným doplňkem identity je jinakost: kdo a jací jsme, závisí na tom, kdo a jací nejsme. (Sartori, 2005, str. 32)

V kontextu s Badagy budu pod pojmem identita rozumět takové sebepojetí, kdy si člověk uvědomuje svoji příslušnost ke společenství Badagů.

Csaba Szaló pojednává o problematice formování kulturní identity v souvislosti s místem či místy, které lidé považují za svůj „domov“. Dochází k následujícímu závěru:

*Není to pouze sdílená každodenní přítomnost na určitém místě, ale také periodická přítomnost na místech generujících sdílené, například estetické či religiózní, zkušenosti, jež vytváří situaci sdílení identity a společenství sounáležitosti. Je to jakási miniaturní a dočasná totalita praktického jednání, která supluje sdílenou totalitu každodenního jednání. Teoretickým předpokladem*

---

<sup>82</sup> Titíž autoři shrnuli některé možné významy, kterých pojem identity nabývá v nejčastěji užívaných kontextech (politickém, sociálním, psychologickém), následovně: je jím vyzdvihován ne-instrumentální způsob jednání (což odráží protiklady mezi sebepojetím a sebezájmem, mezi partikulárním a zdánlivě univerzálním, mezi dvěma způsoby určení místa ve společnosti na základě konkrétních atributů, jako je rasa, etnicita, pohlaví nebo v rámci všezahrnující sociální struktury); dále označováno to, co je stejné pro určité osoby či v určité době; zachycována údajně sama zakládající podstata svébytnosti; popíráno, že ona podstata svébytnosti vůbec existuje; vyzdvihován postupný, během vzájemných interakcí probíhající vývoj pocitu sounáležitosti a kolektivního sebepojetí; zdůrazňována nemožnost pevného zakotvení „já“, které je zmítáno mezi mnoha různými kontexty (Brubaker a Cooper, 2000, str. 7 – 8).

*této alternativy je model kulturní komunity, která už nežije v jedné vesnici, nesdílí místo a žitou přítomnost každodennosti, sdílí ale mýty, rituály, praktiky a zkušenosti místa, kde se její příslušníci scházejí, aby prožili událost společného shromáždění.* (Szaló, 2006, str. 158)

Domnívám se, že tento citát do velké míry vystihuje současnou situaci a pravděpodobný vývoj společenství Badagů, u něhož dochází k „odlivu“ pracovní síly z Nílگیر do ostatních částí Indie i mnoha míst ve světě. Během pobytu ve vesnici Džakkanáre jsem byla několikrát svědkem toho, že se u příležitosti pohřbu, svatby, náboženského svátku (například Hette habba) či přechodových rituálů (první stříhání vlasů u kojenců či první menstruace u dívek) sešlo v Nílگیرách široké příbuzenstvo jinak roztroušené po různých indických městech. U pohřbů osob žijících v zahraničí se obvykle podniknou všechna možná opatření, aby bylo tělo zesnulého dopraveno do rodné vesnice co nejdříve, samozřejmě v doprovodu rodinných příslušníků – tradiční badagský pohřeb má totiž proběhnout do 24 hodin po smrti. Je tedy patrné, že místem konání tradičních rituálů a svátků jsou pro Badagy jediné Nílگیری.

Migranti do měst či ciziny se tam nacházejí v roli přistěhovalců. Tu Szaló odlišuje od role navrátilců, v níž se pravděpodobně nacházejí ti Badagové (potažmo Indové), kteří se nyní vrací do svých rodných vesnic po době strávené jako pracovní síla ve městech či v zahraničí:

*Přistěhovalci orientují své jednání na projekt budování nové existence. Horizontem jejich zkušeností se tak stává budoucnost. Navrátilci (například váleční veteráni nebo exulanti) se naopak po dlouhé době vrací do svého dobře známého prostředí, v ideálně typickém případě do svého rodiště. (Schutz 2004). Jejich zkušenost začleňování / znovuzачleňování do místní společnosti se zakládá na předpokladu, že do této společnosti patří a že její prostředí důvěrně znají. Navrátilci proto své jednání obvykle orientují na vzpomínky. Horizontem interpretace jejich současných zkušeností je jejich vlastní minulost.* (Szaló, 2006, str. 147)

Domnívám se, že proces hledání či znovu-vytváření vlastní identity u navrátilců získá v nejbližších desetiletích v indickém kontextu obecně na aktuálnosti. Zajímavý obraz názorů Badagů žijících mimo oblast Nílگیر přináší například diskusní fórum na badagských internetových stránkách<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Z diskusí vedených na uvedených stránkách ([www.badaga.org](http://www.badaga.org)) jsou obzvláště zajímavé ty, které se přímo dotýkají mizení badagských tradic (Badaga Community: Havva Koddha Pappa).

<http://www.badaga.org/forum/viewtopic.php?t=168&sid=53eee5deace23cfe72acde78d4a3d28e>, 20. 4. 2007 – diskuse týkající se neznalosti recitace hříchů při pohřbech či pocitů spojených s příslušností ke společenství Badagů (Badaga community: R u proud to be a badaga, why?).

– z uvedených názorů vychází najevo, že Badagové cítí silné vazby na místo svého původu v Nílgirách, jejich přáním je vrátit se jednoho dne „domů“ – do míst, kde by „měly“ být<sup>84</sup> zachovávány tradice jejich společenství. Zapojování se do aktivit spojených s internetem je jedním z témat souvisejících s migrací a jejím vlivem na společenství Badagů, jelikož internet coby „decentralizovaná a nelokalizovaná“ sociální síť (Eriksen, 2008, str. 106) se může do jisté míry podílet na upevňování vědomí kulturní identity jedinců z určitého společenství, kteří žijí na různých místech světa. Na internetové stránce <http://www.badaga.org/memberstr.php> je například seznam registrovaných uživatelů, rozřazený dle vesnic původu či zemí, do nichž Badagové emigrovali.

S problematikou identity v současném světě souvisí též pojem **etnicita**. „*Etnicita se týká vztahů mezi skupinami, jejichž členové považují příslušníky jiných skupin za kulturně odlišné.*“ (Eriksen, 2008, str. 316) „*Etnicita je relativní a vyplývá z kontextu. Není to „věc“, ale aspekt sociálního procesu.*“ (Tamtéž, str. 320) Šatava uvádí, že „etnicita je mnohdy chápána výrazněji jako pouze jedna z možných podob kolektivní identity, vedle jiných, „neetnický“ konstruovaných společenských vzorců či „situačních identit““ (Šatava, 2001, str. 19).<sup>85</sup> Přitom lze odlišit dva přístupy k etnicitě: 1. tradiční, *národní koncepci*, jež vznikla v době *německého romantismu* a za nezpochybnitelnou hodnotu považuje vědomí (existující prakticky nezávisle na vůli osob) národní (tj. etnické či etnopolitické) příslušnosti, vymezující se především na bázi jazyka, kultury a „mravů“; 2. koncepci, jež etnické vědomí, kladené nad občanské, etatické ale i obecně lidské cítění, pokládá za umělý, vývojem překonaný konstrukt intelektuálů, atavistický anachronismus, studnici xenofobního

---

<http://www.badaga.org/forum/viewtopic.php?t=287&sid=53eee5deace23cfe72acde78d4a3d28e>, 20. 4. 2007 – diskuse o hrdosti Badagů na své vlastní společenství a kulturní tradice).

<sup>84</sup> Szaló v souvislosti s krizí, plynoucí z opuštění domova, která posiluje nostalgickou perspektivu – zde bych dodala zejména badagských či indických žen, které v mnoha případech pouze následují své manžely, aniž by samy chtěly domov opustit – uvádí: „*Pojetí domova jako místa „návratu“ tím získává pozici, jež budi dojem přirozenosti. Posiluje se také etnizovaný diskurz, v němž může být skutečným domovem pouze místo, odkud pocházíme*“ (Szaló, 2006, str. 148).

<sup>85</sup> V teoriích postmoderny, které se vyznačují relativizací, detabuizací a dekonstrukcí řádu tradičních „pravd“ a hodnot, je etnicita nahlížena jako něco nepraktického či anachronismus. Geertz či Kramer tvrdí, že vnitřní jednota národů a kultur údajně nikdy neexistovala (idea národa je pouhou „projekcí přání“). Podle Gellnera či Baumanů lze *etnické vědomí* coby „symbolický a politický produkt“ nahlížet jako „společenský proces, jako opci možného společenského organizování se“ či přímo imaginární a relativní společenský konstrukt. Dle Andersona jsou etnická společenství bezpochyby „imagined“, tedy „společenskými představami“. Navíc lze přihlášení se k „etnickým kořenům“ a etnické identitě v mnoha případech vidět ryze pragmaticky, coby prostředek (militantního) sebeprosazení, či přímo politických aspirací. (Šatava, 2001, str. 21 - 27)

násilí, přežitek odstranitelný osvětou a ekonomickou prosperitou (tamtéž, str. 17). Na praktické rovině se pak střetávají dvě protikladná paradigmat: „tradicionalistická“ koncepce zvaná „bud’ – anebo“ (vycházející z herderovské představy *národa coby pospolitosti stejného jazyka, kultury a mravů, kde je člověk bud’ příslušníkem jedné etnické pospolitosti, nebo jiné*) a koncepce „nejen – ale i“ (snažící se o *propojení majoritní a minoritní složky*, o pohled na všechny kultury jako součást společného bohatství společnosti, přičemž akcent je kladen na (multi)kulturní a jazykové aspekty, zato vazba na „etnickou identitu“ je méně výrazná. Logickým důsledkem dvou- či multikulturnosti je tak i zvýšená prostupnost, zamlžení či úplná ztráta etnodiferencující hranice. (Tamtéž, str. 19 - 21)

Jak uvádí Slovník kulturních studií (str. 124), **multikulturalismus** „je založen na myšlence manifestované tolerance k různým kulturním zvykům v rámci kontextu národního státu.“ V jistém smyslu lze multikulturalismus chápat jako reakci na proces asimilaci<sup>86</sup>. Teoretik pluralismu Sartori shledává na multikulturalismu (který podle něj představuje jednu z mnoha možných historických konfigurací pluralismu) problematické právě přeceňování kulturních odlišností a zvětšování jejich množství. (Sartori, 2005, str. 39) Pluralismus by mohl být chápán jako snaha dojít od mnohosti k jednotě, zatímco multikulturalismus jako cesta od mnohosti k rozdrobenosti. (Tamtéž, str. 41) V souvislosti s problematikou státu uvádí, že multikulturalismus propaguje princip „diferencovaného občanství“, který se zakládá na odmítnutí státu považovaného za nespravedlivý, neboť „nevidí“ etniko-kulturní rozdíly, a tudíž je utiskuje. (Tamtéž, str. 61)

Eriksen uvádí, že „multikulturní ideologie má dvě roviny. Na jedné straně umožňuje lidskou rozmanitost, na straně druhé znemožňuje, aby s přistěhovalci bylo zacházeno stejně jako s ostatními. Obecně si lidé nárokují kulturní osobitost pouze tehdy, pokud tím něco získají; v opačném případě se zasazují o rovnocenné zacházení.“ (Eriksen, 2007, str. 27)

V indickém prostředí je etnická rozmanitost obrovská, zejména ve velkoměstech, kde vedle sebe žijí na relativně malém prostoru lidé různých etnik z více či méně vzdálených míst a zemí. Kulturní, sociální i ekonomické rozdíly mezi nesčetnými skupinami indického obyvatelstva je problematika příliš spleťtá na to, aby se dala stručně a jednoduše shrnout. Lze však konstatovat, že většina skupin je vůči sobě navzájem ve společném životním prostoru tolerantní, ačkoli by se tato tolerance mohla někdy jevit jako nezájem o druhé.

---

<sup>86</sup> Při kontaktu s jinonárodním prostředím se sobě etnika nejprve v období adaptace či akomodace navzájem přizpůsobují (výraznější u minority – osvojí si jazyk majority). Dalším stupněm je akulturace, kdy se v důsledku prohlubujících se kontaktů mění původní kulturní modely jedné či obou kontaktních skupin (v procesu specifického přetváření, ne mechanicky). Závěrečnou fází procesu kulturní nivelizace je asimilace. (Šatava, 1985, str. 61)



Badagové v Nílgirách se vždy jasně vymezovali vůči ostatním kmenovým společenstvím (Todům, Kótům, Kurumbům, Irulům a dalším) – díky své početní převaze i schopnostem prosadit se a nabýt bohatství stáli v sociální hierarchii vždy poměrně vysoko (za sobě nadřazené považovali pouze Tody). S příchodem Britů, Tamilů a dalších cizinců do Nílgir byly dříve dané etnodiferencující hranice narušeny a dodnes jsou stále přeformovávány v závislosti spíše na ekonomickém vývoji oblasti. Ve městech se Badagové usazují v blízkosti svých příbuzných a zapojují se tak do specifické komunity, uvnitř které fungují jisté zásady (pomoci bližním, pohostinnosti, dodržování postních období, rituální čistoty a další) obdobné těm tradičním „vesnickým“. Z rozhovorů s informátory vyplývá, že svátky a rituály majoritní společnosti Badagové respektují, avšak nezúčastňují se jich s osobním zaujetím.

### 3 ZÁVĚR A VÝCHODISKA PRO BUDOUCÍ VÝZKUM

V posledních desetiletích se sociální a kulturní antropologové a lingvisté věnují ostatním kmenovým společenstvím a tamilským repatriotům v Nilgirách mnohem více než společenství Badagů. Jedním z důvodů, proč jsou Todové, Kótové, Kurumbové a další pro výzkumníky „atraktivnější“, je pomalejší přizpůsobování se proměnám sociálního, ekologického i ekonomického prostředí. Dalším důvodem je již v úvodu zmíněná velikost společenství Badagů v porovnání s kmenovými společenstvími. Nemalým problémem zůstává studium badagštiny, které je možné prakticky pouze z „učitele na žáka“, jelikož neexistují jazykové učebnice.

Badagové jsou nesmírně pohostinní a nápomocní, pokud člověk projeví zájem dozvědět se více informací o jejich společenství. Osobně se domnívám, že je potřeba nenahlížet na Badagy jako na prospěcháře či kariéristy, kteří jsou pro peníze ochotni vzdát se vlastních tradic a kultury, ale snažit se (pokud možno přímo v terénu) reflektovat změny, které v současnosti probíhají a přijmout je **bez hodnotícího hlediska**.

Změny nastávající v důsledku migrací jsou patrné bezprostředně při návštěvě kterékoli vesnice Badagů u Kótagiri (jistě i leckde jinde), zejména co se týče materiálního vybavení domácností (kuchyňské přístroje, televize, mobilní telefony, hi-fi věže, osobní počítače, novinkou zaváděnou do domácností je internet, stále více rodin si pořizuje vlastní automobil), ale i sociálního života vesnice. Například zprávy šířené ještě před čtyřmi lety prostřednictvím poslíčků či z úst do úst si dnes lidé posílají (i v rámci jedné vesnice) jako sms. Díky televizorům v každé domácnosti se již nekoná dříve oblíbené společné sledování televizních zpráv, filmů či seriálů v jednom z mála domů v *kéri*, kde televize byla. Změny jsou patrné rovněž ve způsobu stravování. Během méj první návštěvy v roce 2005 jsem si třikrát denně pochutnávala na *avarej utaka* s rýží, občas obohacené o brambory či vařené vejce – samozřejmě vyjma svátečních příležitostí, kdy se pojídají pokrmy vegetariánské. Jen výjimečně se připravovala *dósa* či *idli*. V roce 2009 mi byl k snídani nabídnut toustový chléb s marmeládou, fazolová omáčka byla často nahrazena osmaženou sójou s rýží. Na této změně se podílí jednak stále větší dostupnost oněch potravin, ale i obecně šířené informace o zdravé výživě (televizní reklamy „masírují“ ženy v domácnosti od rána do večera). Během svátku Hette habba nám však v každém domě nabídli tradiční badagský „koblížek“ *ineitu*.

Další změny jsou patrné ve způsobu oblékání. Pouze nejstarší generace žen nosí tradiční oblečení, mladší vdané dávají přednost *sári*, svobodné dívky nosí *salvar*. Výjimečnou příležitostí, kdy si všechny ženy musejí obléknout tradiční ženský oděv, je výše zmíněný svátek Déva habba. Rovněž závěrečný den největšího badagského svátku Hette habba se na ženách vyžaduje, aby si před vstupem do chrámu Hette v Bérarani oblékli tradiční oděv. Ten si však mohou na místě zapůjčit v tzv. převlékárně a obléci si jej přes sváteční *sári*. Obdobný trend je i u mužů, kteří si (až na úctyhodné kmety) oblékají bílou košili, bílé *véšttí* a bílý turban pouze při svátečních příležitostech a zdůrazňují přitom, že jsou oblečení „tradičně“.

Neméně patrný je vliv v oblasti náboženství. Stále větší význam Badagové věnují své „kmenové bohyni“ Hette. V podstatě lze tento jev chápat jako přivlastnění společně sdílené historie, jež *„současně slouží jako původ mýtů, ospravedlňuje nároky na společnou kulturu a zobrazuje etnickou skupinu jako rozšířenou příbuzenskou skupinu“*. (Eriksen, 2008, str. 318) Rovněž je v řadách badagských „badatelů“, kteří jsou přesvědčeni o tom, že Badagové jsou „kmen“, znatelná snaha obnovit alespoň do jisté míry tradiční slavení badagských svátků (též oživit ty zaniklé) a nezakrytě velebí způsob života předků – jeho „jednoduchost, správnost“ či ekologickou rovnováhu, která kdysi na území Nílgir panovala. T. H. Eriksen uvádí: *„Jedním zdánlivě paradoxním výsledkem modernizace v mnoha částech světa je zrození „tradicionalistických“ hnutí, jež velebí přednosti „kultury předků“*. *Stejně jako kargo kultury mohou být i tato hnutí interpretována jako strategie, jejichž cílem je naučit se žít v nových sociálních a kulturních podmínkách; snaha přizpůsobit se novému a nenechat odumřít staré, a vytvořit tak pocit sounáležitosti s minulostí v rychle se měnícím světě.“*<sup>87</sup> (Eriksen, 2008, str. 313)

Se zapojováním se do majoritní společnosti i neustálým usazováním se cizinců v Nílgirách souvisí též zajímavá proměna etnicity. *„Etnicita je ve skutečnosti nejdůležitější tam, kde jsou si skupiny kulturně blízké a přicházejí pravidelně do styku. Antropologie tedy může odpovědět na zdánlivý paradox dnešní doby, který spočívá v tom, že kulturní odlišnosti v důsledku častějších vzájemných kontaktů a probíhajícího procesu modernizace začínají být v mnoha ohledech méně nápadné, ale zároveň vzrůstá význam etnické identity a etnického uvědomění. Zdá se, že čím podobnější se lidé stávají, tím více lpí na zbývajících odlišnostech.“* (Eriksen, 2008, str. 317) Badagové žijící ve městech jsou například velmi hrdí na svůj jazyk. Jako lpění na výlučnosti lze chápat též jejich vztah k Nílgirám, které s hrdostí proklamují jako místo svého původu. Badagové tedy mohou být dle Don Handelmanovy typologie stupňů etnického začlenění označeni za etnickou komunitu<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> V souvislosti s etnickými menšinami Eriksen na jiném místě k tomuto problému uvádí: *„Pravidlem je, že tradicionalismus – nová ideologie o prastarých tradicích – je prostředkem, jak si zajistit symboly modernity: peníze, vzdělání, práci a politická práva! Čím staromódněji se jim podaří vypadat, tím modernější budou. Tradice je dost tradiční, ale tradicionalismus je moderní a obvykle je trojským koněm skrývajícím modernistické ambice.“* (Eriksen, 2008, str. 49)

<sup>88</sup> Don Handelman vypracoval typologii o 4 úrovních: *„V etnické kategorii se etnicita jako identita reprodukuje po mnoho generací prostřednictvím endogamie a mýtů o původu. Společenský význam etnicity mimo domácnost a příbuzenskou skupinu je zanedbatelný. Etnická síť je mezilidský systém interakce provázený prouděním hodnot podél etnických hranic. Etnické sítě překračující hladinu příbuzenství jsou užitečné například při hledání práce, bydlení nebo partnera. Třetí úroveň je etnická asociace, jejíž členové jsou v jistých ohledech společně organizováni. Podstatou asociace je kolektivní organizace zaměřená na cíl. Sleduje společné cíle definované*

Jako argument pro důležitost terénního výzkumu u společenství Badagů v současnosti bych ocitovala sociálního antropologa T. H. Eriksena „*V situaci, která je příznivě nakloněná změnám, se určité aspekty kultury a společnosti mění a jiné aspekty zůstávají beze změny. Neexistuje žádné pravidlo, které by určovalo, co se změní a co ne. Odpověď na tuto otázku vychází z empirického pozorování.*“ (Eriksen, 2008, str. 300) Do budoucna shledávám jako nejaktuálnější možný předmět bádání návrat dočasných migrantů do Nílgir a jejich znovuzacheňování se do původních vesnických struktur, samozřejmě s přihlédnutím ke všem změnám v ekonomické, rituální, sociální i ekologické oblasti tamějšího života. Eriksen v souvislosti s migrace píše: „*Při pohledu z jiné perspektivy snad zjistíme, že nejsilnější kulturní hodnoty panují uprostřed společnosti a že odolávají změně, přestože se jí někteří členové komunity nebrání. Platí to například o tradici dohodnutých manželství. Přistěhovalectví tedy může být zajímavou oblastí umožňující studovat kulturní dynamiku a změnu.*“ (Tamtéž, str. 345)

„*Hlavním úkolem antropologie již nemůže být prvotní zkoumání a popis neznámých způsobů života, ale spíše objasňování procesů, které se odehrávají v různých místech a na různých úrovních globálního systému.*“ (Eriksen, 2008, str. 356) Je nasnadě věnovat se hlouběji konkrétní oblasti a skupině lidí (právě například obyvatelům badagských vesnic ve vymezené lokalitě Nílgir) a přitom mít neustále na zřeteli, že globální symboly a globalizované informace, které jistě tvoří součást života většiny lidí, jsou interpretovány z místního hlediska (a přispívají k jeho utváření). (Tamtéž, str. 360)

Vzhledem k mým dosavadním zkušenostem bych se ráda zaměřila na již dříve navštívené vesnice v oblasti města Kótagiri. Právě tato oblast byla v minulosti velmi bohatá díky výnosům z čajovníkových plantáží (na rozdíl od vesnic kolem Úty, kde doposud Badagové provozují zemědělské práce i za obchodními účely, zde jsou obdělávána terasovitá políčka raritou), a proto v současnosti mnoho lidí hledá alternativní zdroje obživy ve městech či nově se rozvíjejících typech podnikání.

Kvůli mojí doposud velmi omezené znalosti badagštiny považuji za vhodné zaměřit se spíše na jevy „viditelné“ a „hmatatelné“ (tedy tzv. materiální kulturu) než na (jistě v mnohém zajímavější) analýzu komplexních abstraktních jevů (jako například mýty), které se v současnosti v lepším případě rovněž proměňují, v horším upadají v zapomnění. Přihlížím totiž k mojí dosavadní zkušenosti s informátory a překladateli z řad Badagů, kteří navzdory výborné znalosti angličtiny při práci v terénu přeloží pětiminutové vyprávění badagských stařenek dvěma větami. Rovněž musím vzít v potaz

---

*jménem etnické skupiny jako celku. Etnická komunita. Máme zde etnickou skupinu s jasně vymezenou územní základnou. Na této nejvyšší úrovni etnického začlenění sdílejí členové skupiny etnickou identitu, etnické síť, asociace i teritorium.*“ (Eriksen, 2008, str. 323 – 324)

genderový aspekt, který mi jakožto ženě například navždy brání proniknout do tajů některých svátků a rituálů.

Szaló uvádí jako jednu z diskursivních praktik formování objektu zkoumání **sledování pohybu věcí**, k nimž patří zboží, dary, finance, vědění či umělecká díla, v různých sociálních kontextech. Během této cirkulace se mění status a význam věcí (zdroje, zboží či dary) v závislosti na hodnotových soudech podmíněných různými kulturními prostředími. Antropologie sociálního života komodit vychází ze sociologické teorie hodnot Georga Simmela a například sociální antropolog Appadurai hodnotu nepovažuje za inherentní charakteristiku věcí, ale soud (jež nemá ryze subjektivní charakter, protože ho zásadně ovlivňuje sociální prostředí, kde soudící pobývá) vztahující se k objektu. (Szaló, 2007, str. 100 – 101) Například sociální antropolozka Katy Gardner se při výzkumu v Bangladéši soustředila na to, jak je zobrazení domova a ciziny reprodukováno a vyjádřeno prostřednictvím cirkulace věcí. Určitá místa, domov i cizina, se spojují s odlišnými věcmi, které se mnohdy přesouvají z jedné lokace do druhé ve formě daru: z ciziny přicházejí stereo-přehrávače, televize či oblečení, z domova potraviny či léčebné prostředky. Migrace pojímaná jako pohyb lidí je takto nutně propojena s cirkulací věcí, jejichž prostřednictvím je mimo jiné zprostředkován vztah migrantů k místu jejich původního domova. (Tamtéž, str. 101 – 102) Zaměření se na obdobnou problematiku shledávám vhodné s ohledem na moje dosavadní zkušenosti, můj zájem o antropologii věcí obecně, dostupnost teoretické literatury i možnost případného srovnávání s výzkumy prováděnými na různých místech ve světě. Význam této práce po „praktické“ stránce shledávám v působení přímo v terénu, kdy zájem o tyto otázky může vyvolat u dotazovaných a zúčastněných osob alespoň drobné zamyšlení nad věcmi, které člověka v jeho každodenním životě obklopují. Rovněž jakožto příchozí z odlišného prostředí mohu jistě jevy nazírat z jiného úhlu pohledu než sami „domorodci“ (v tomto případě Badagové), což otevírá pole diskusím nejen o významu věcí jako takových, ale též o kulturních stereotypech, jež významně souvisejí s ožehavou problematikou etnické identity.

Zajímavý, avšak jistě nákladnější výzkum by byl v kontextu společenství Badagů myslitelný též v diskursu antropologie pohybu, která se rozvinula na přelomu 80. a 90. let 20. století. Tyto interpretační strategie opustily konvenční etnografický výzkum místní kulturní komunity (zaměřují se na více míst) ve prospěch zkoumání cirkulace významů, vědění, objektů, lidí a identit. Tato forma zkoumání však v sobě zahrnovala také teoretickou destabilizaci statického oddělení mikro-roviny lokálního životního světa a makro-roviny globálního systému modernity. Jak uvedli Akhil Gupta a James Ferguson v práci „Culture, Power, Place“ z roku 1997, objekt zkoumání a interpretace nebyl v těchto strategiích konceptualizován v podobě místní kultury, nýbrž v podobě životních světů subjektů, které jsou situovány v různých částech sociálního pole, nebo v podobě elementů systému, které jsou identifikovatelné prostřednictvím vlivů, vazeb a proudění, jež vytvářejí mezi jednotlivými místy. (Szaló, 2007, str. 99)

## 4 PŘÍLOHY

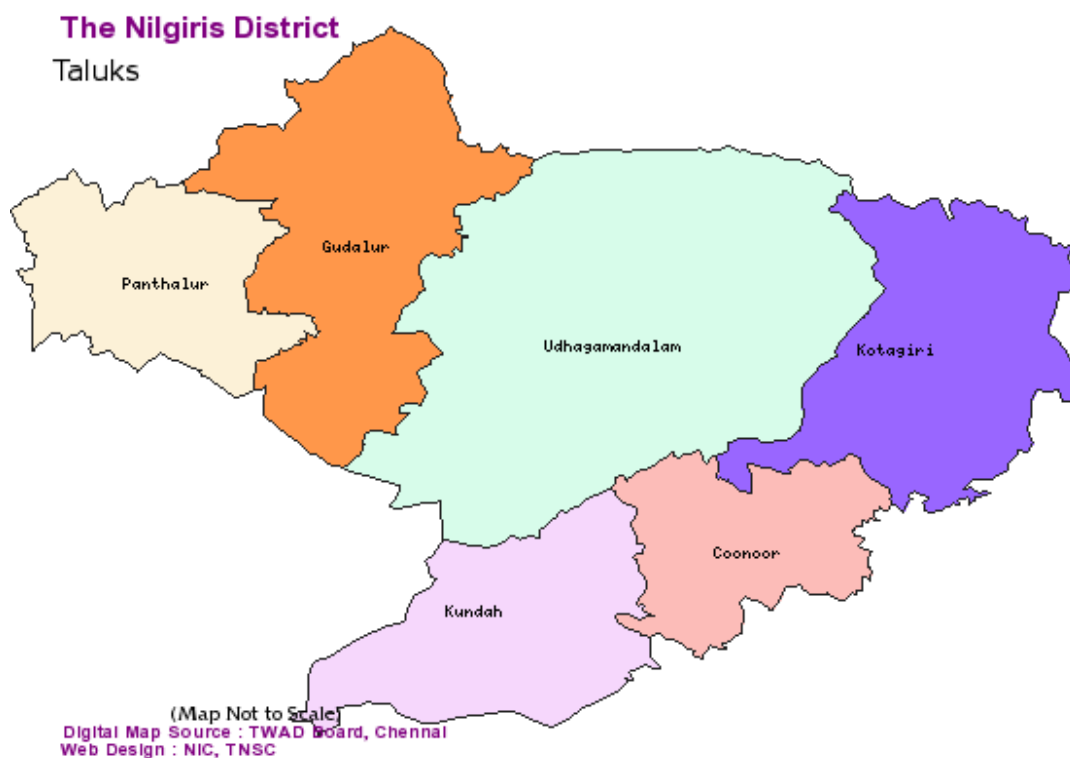
## *Příloha 1*



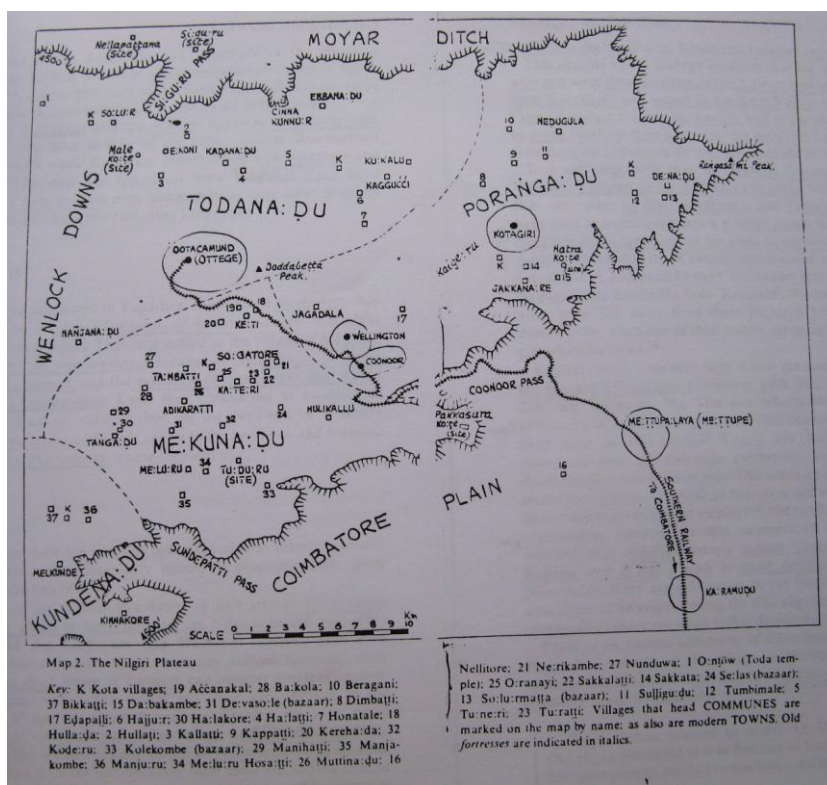
Obr. 1: Mapa Indie (převzato z internetových stránek *National Portal of India* <http://india.gov.in/maps/indiaindex.php>, 10. 5. 2007).



Obr. 2: Mapa Tamilnádu (převzato z internetových stránek *Government of Tamil Nadu* <http://tnmapstr.tn.nic.in/default.htm?browser.php?level=district>, 10. 5. 2007 ).



Obr. 3: Mapa distriktu Nílgeri (převzato z internetových stránek *Government of Tamil Nadu* <http://tnmapstr.nic.in/district.php?dcode=11>, 10. 5. 2007).



Obr. 4: Tradiční dělení oblasti Nílger na *nády*. (převzato z Hockings, 1980, str. 24 – 25)

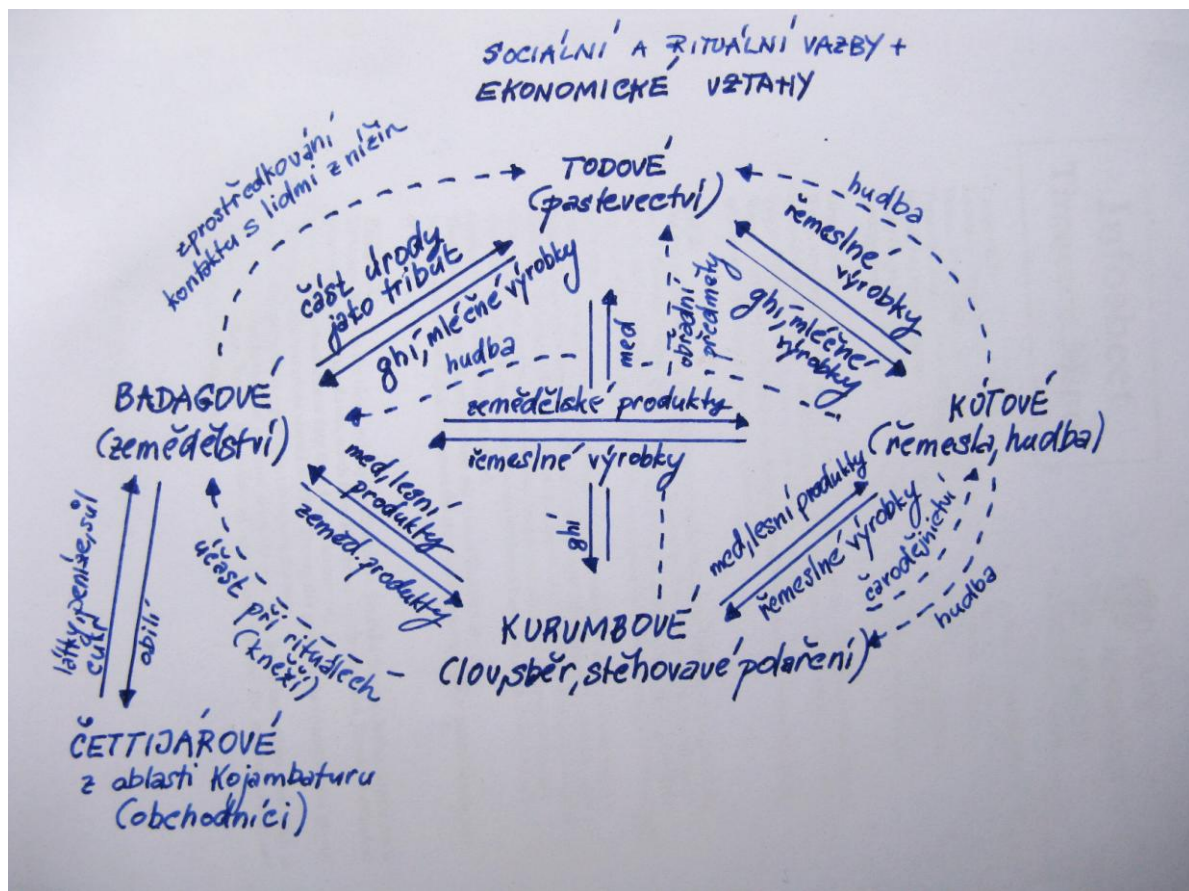
## Příloha 2

	Počet obyvatel	Pořadí v TN	Pořadí v IN	Poznámka
Celkem obyvatel	762 141	28.	456.	
Celkem mužů	378 351			
Celkem žen	383 790			
Městské obyvatelstvo	454 609	20.	176.	Od 1991 do 2001 nárůst o 28,8 %
Venkovské obyvatelstvo	307 532	29.	506.	Od 1991 do 2001 úbytek o 13,2 %
Zapsané kmeny	28 200 (3,7 %)	<b>1.</b>	286.	Venkov: 6,4 %  Město: 1,9 %
Gramotných obyvatel	541 099	28.	396.	
Gramotných obyvatel ve městech	338 431	19.	154.	Mužů: 182 732  Žen: 155 692
Gramotných obyvatel na venkově	202 668	29.	482.	Mužů: 113 834  Žen: 88 834
Zemědělské obyvatelstvo	134 899 (17,7 %)			Mužů: 16,4 %  Žen: 19,8 %

Tab. 1: Údaje o obyvatelstvu v distriktu Nilgiri (převzato z internetových stránek *Census GIS India* [http://www.censusindiamapstr.net/page/India\\_WhizMap/IndiaMap.htm](http://www.censusindiamapstr.net/page/India_WhizMap/IndiaMap.htm), 10. 5. 2007). TN = Tamilnád, IN = Indie.

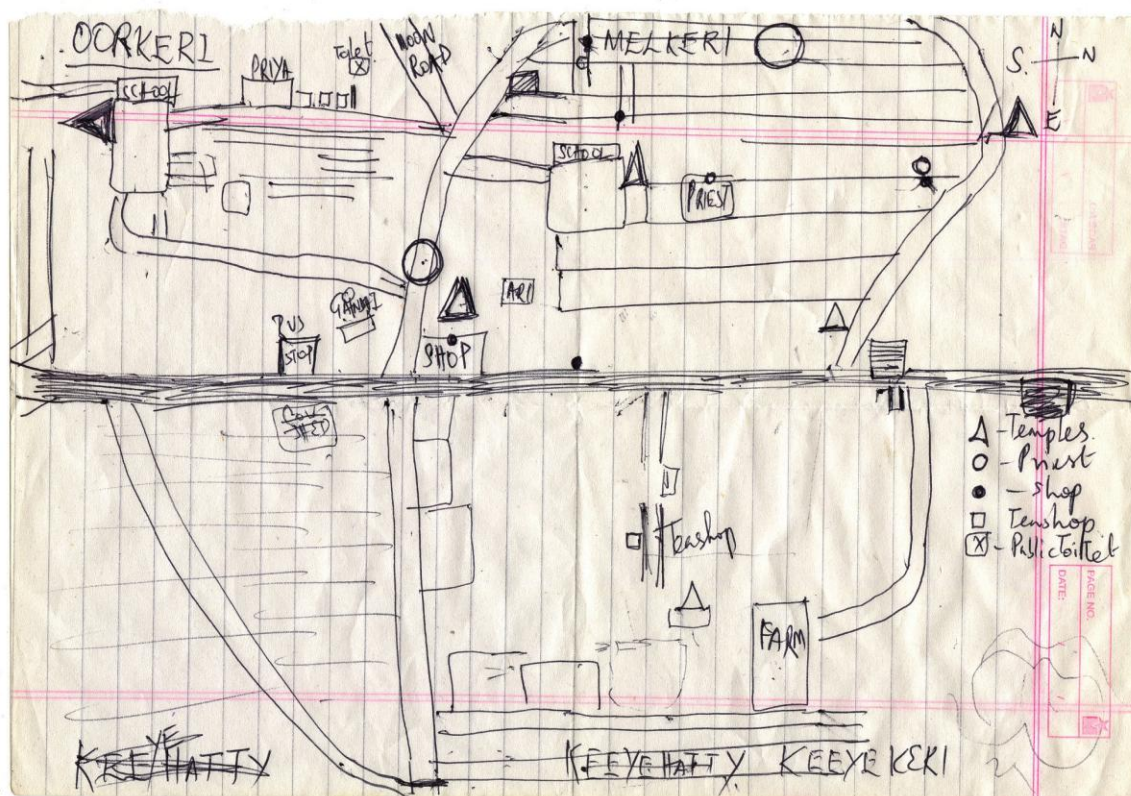


### Příloha 3



Graf 1: Ekonomické a společenské vztahy v rámci výměnného obchodu mezi původními obyvateli Nilgír (převzato a přeloženo z Hockings, 1980, str. 100 a Zvelebil, 2001, str. 148). Ekonomické vztahy jsou vyznačeny plnou čarou, společenské čarou přerušovanou. K rituálním vazbám je nutné dodat, že Kurumbové byli pro všechna ostatní společenství obávanými čaroději, ale též léčiteli. Todové stáli na vrcholu rituální hierarchie mezi původními obyvateli Nilgír, proto byla významná též jejich účast na rituálech Badagů a Kótů.

#### Příloha 4



Obr. 5: Mapa vesnice Džakkanáre (autor informátor, 27. 1. 2005, Džakkanáre). Na mapce jsou vyznačeny hlavní kéri, chrámy a domy, kde bydlí kněží, kravín, nádrž na vodu, autobusová zastávka, obchody se smíšeným zbožím a stánky s občerstvením (tzv. tea shops).



## Příloha 5



Obr. 6: Tradiční badagský dům a *hette* (foto autorka, 9. 5. 2005, Kávatti).



Obr. 7: Současná podoba vesnice Džakkanéri (foto autorka, 1. 5. 2005). Vesnice v posledních desetiletích mění svůj vzhled s tím, jak na donedávna nezastavěných prostorách přibývá moderních domů v jihoindickém stylu se střešní terasou.



Obr. 8: Hřibovitý průchod mezi kuchyní a víceúčelovou místností v tradičním badagském domě (foto autorka, 12. 5. 2005, vesnice Kávatti).

## ***Příloha 7***



Obr. 9: Tradiční černá kuchyně v jednom z posledních domů, které neprošly během uplynulých dvaceti let rekonstrukcí (foto autorka, 12. 5. 2005, vesnice Kávatti).



## ***Příloha 8***



Obr. 10: Badagové na poli (foto autorka, 19. 7. 2005, nedaleko Kečigatty).



Obr. 11: Čajovníkové plantáže nedaleko Džakkanáre (foto autorka, 23. 2. 2005).

Proměny tradičních lesních porostů a polí v čajovníkové plantáže představuje vážný ekologický problém této oblasti.

## ***Příloha 9***



Obr. 12: Stařenka *hette* v tradičním badagském ženském oděvu a s tetováním na čele, na hrudníku a na rukou (které se dnes již neprovádí) a s tradičními zlatými náušnicemi, které původně vyráběli Kótové (foto autorka, 28. 7. 2005, vesnice Jebbanádu nedaleko Úty).



Obr. 13: Tradiční tetování a dva stříbrné prsteny badagských žen (foto autorka, 19. 7. 2005, Džakkanáre).





Obr. 14: Vyobrazení bohyně Hette dle představ lidového umělce z vesnice Kečigatty (foto autorka, 20. 6. 2007). Hette v „tradičním“ ženském oděvu (blůzka k oděvu původně nenáležela) s tradičními šperky vyrobenými Kóty, pod červeným slunečníkem symbolizujícím boha Hirijodeju. Jedná se o jeden z darů, které jsem před během pobytu mezi Badagy obdržela. Malíři však bylo vyčítáno, že Hette zobrazil, což je dle některých Badagů nepřipustné (například během svátku Hette habba mi bylo důrazně zakázáno pořizovat foto a video záznamy). Po malířově náhlé smrti bylo toto dílo dáváno do souvislosti s negativním působením Hette.





Obr. 15: Rituální komplex kamenných útvarů zvaný *akka bakka*, který pro Badagy symbolizuje kult předků i kmenové bohy Hette a Hirijodeji (foto autorka, 12. 5. 2005, Tándanádu).

## 5 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- BARKER, Chris. 2006. *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál.
- BEAN, Susan S. 1981. Towards a Semiotics of „Purity“ and „Pollution“ in India. *American Ethnologist*. Vol. 8, No. 3, s. 575 – 595.
- BRUBAKER, Roger; COOPER, Frederick. 2000. Beyond „Identity“. *Theory and Society*. Vol. 29, No. 1., s. 1 – 47.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2007. *Antropologie multikulturních společností*. Praha: Triton.
- ERIKSEN, Thomas Hylland. 2008. *Sociální a kulturní antropologie*. Praha: Portál.
- FRANCIS, Walter. 1908. *Madras District Gazetteers. The Nilgiris*. Madras: Superintendent, Government Press.
- GIDDENS, Anthony. 2003. *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- HALDORAI, R. K. 2005. *Goddess Hethe of the Nilgiri Badagas*. Ooty: Nellikolu Publishing House.
- HOCKINGS, Paul. 1968. On Giving Salt to Buffaloes: Rituals as Communication. *Ethnology*. Vol. 7, No. 4, s. 411 – 426. Pittsburgh: University of Pittsburg.
- HOCKINGS, Paul. 1980. *Ancient Hindu Refugees. Badaga Social History 1550 – 1975*. The Hague: Mouton Publishers.
- HOCKINGS, Paul. 1980b. *Sex and Disease in a Mountain Community*. New Delhi: Vikas Publishing House.
- HOCKINGS, Paul. 1987. *Blue Mountains Revisited. Cultural Studies on the Nilgiri Hills*. Delhi: Oxford University Press.
- HOCKINGS, Paul. 1989. *Blue Mountains. The Ethnography and Biogeography of a South Indian Region*. Delhi: Oxford University Press.
- HOCKINGS, Paul. 1988. *Counsel from the Ancients. A Study of Badaga Proverbs, Prayers, Omens and Curses*. Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- HOCKINGS, Paul. 2001. Mortuary Rituals of the Badagas of Southern India. *Fieldiana*. Vol. 32. Chicago: University of Illinois.

- KELLER, Jan. 2002. *Úvod do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- KELLER, Jan. 2007. *Teorie modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- KHADRIA, Binod. *Uncharted Contours of a Changing Paradigm. Skilled Migration and Brain Drain in India*. *Harvard International Review*.  
<http://www.harvardir.org/index.php?page=article&id=1445>
- KOTTAK, Conrad Phillip. 1991. *Anthropology. The Exploration of Human Diversity*. New York: McGraw-Hill.
- MARSHALL, Gordon. 2004. *Oxford Dictionary of Sociology*. New York: Oxford University Press.
- MURPHY, Robert. (ed.). 2001. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- SARTORI, Giovanni. 2005. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci. Esej o multietnické společnosti*. Praha: Dokořán.
- SOUKUP, Václav. 2000. *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál.
- STRNAD, J. et al. 2003. *Dějiny Indie*. Praha: Lidové noviny.
- SZALÓ, Csaba. 2006. Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit. *Sociální studia 1/2006. Život v pohybu*. Brno: Fakulta sociálních studií MU.
- SZALÓ, Csaba. 2006. *Transnacionální migrace. Proměny identit, hranic a vědění o nich*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- ŠATAVA, Leoš. 1985. *Migrační procesy a české vystěhovalectví 19. století do USA*. Praha: Karlova univerzita.
- ŠATAVA, Leoš. 2001. *Jazyk a identita etnických menšin. Možnosti zachování a revitalizace*. Praha: Cargo Publishers.
- THURSTON, Edgar a RANGACHARI, K. 1909. *Castes and Tribes of Southern India. Vol. I (Badagové), Vol. III (Kótové), Vol. IV (Kurumbové), Vol. VI (Todové)*. Madras: Government Press.
- VENUGOPAL, Dharmalingam. (ed.). 2006. *The Nilgiris. A Guide to the Blue Mountains of South India*. Chennai: Nilgiri Documentation Centre.

WALKER, Anthony R. 1986. *The Toda of South India. A New Look*. Delhi: Hindustan Publishing Corporation.

ZVELEBIL, Kamil. 2001. *Nilgiri Areal Studies*. Praha: Charles University in Prague.

ZVELEBIL, Kamil. 2002. *Modré hory*. Praha: Argo.

ZVELEBIL, Kamil. 2003. *Podivuhodné příběhy a písně z Modrých hor*. Praha: Triton.